LE CULTE DES ANCÊTRES
DANS L'ANTIQUITÉ HÉBRAÏQUE
ET SES RAPPORTS
AVEC L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE
DES ANCIENS ISRAÉLITES

DU MÊME AUTEUR :

L'Ecclésiaste et la Philosophie grecque. Paris, Jouve, 1890.

Le Livre d'Hénoch, *fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Egypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés.* Paris, Leroux, 1892.

Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt, *ad fidem codicis in Ægypto nuper inventi edita, cum latina versione et notis, dissertatio critica.* Paris, Leroux, 1892.

L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre, *publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch.* Paris, Leroux, 1893.

Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire, tome IX, fasc. 3. Paris, Leroux, 1893.

Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite, dans les *Etudes de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation*, pp. 259-284. Paris, Fischbacher, 1901.

Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament. Dole, Girardi et Audebert, 1903.

Les Israélites croyaient-ils à la vie future? Dole, Girardi et Audebert, 1904.

LE CULTE DES ANCÊTRES
DANS L'ANTIQUITÉ HÉBRAÏQUE

ET

SES RAPPORTS

AVEC

L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE DES ANCIENS ISRAÉLITES

THÈSE

DE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

(Thèse complémentaire)

PAR

ADOLPHE LODS

Chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Paris



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

1906

INDEX DES ABRÉVIATIONS

A. J.	JOSÈPHE, *Antiquitatum Judaicarum libri XX* (d'après l'édition Niese, Berlin, Weidmann, 1887-1890).
A. T.	*Ancien Testament.*
B. ou *T. B.*	Talmud de Babylone.
B. J.	JOSÈPHE, *De Bello Judaico* (éd. Niese, Berlin, Weidmann, 1894).
C	ADOLPHE LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906.
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum.*
GVI	BERNHARD STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, Grote.
H. N.	PLINE, *Histoire Naturelle.*
HRE	HERZOG et PLITT, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* Leipzig, Hinrichs.
H. W.	FRIEDRICH DELITZSCH, *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig, Hinrichs, 1896.
HWB	E.-A. RIEHM, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums, für gebildete Bibelleser*, Bielefeld, Velhagen.
IJG	J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 2[e] éd., Berlin, Reimer, 1895.
J. ou *Jer.*	Talmud de Jérusalem.
JAI	*The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, Trübner.
JAOS	*Journal of the American Oriental Society,* New Haven (Connecticut).
JQR	*The Jewish Quarterly Review,* Londres, Nutt.
KAT[3]	*Die Keilinschriften und das Alte Testament,* par EBERHARD SCHRADER, 3[e] éd. par H. WINCKLER et H. ZIMMERN, Berlin, Reuther, 1902-1903.
KB	*Keilinschriftliche Bibliothek,* publiée par EBERHARD SCHRADER, Berlin, Reuther.
MGWJ	FRANKEL's *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, Schlatter.

NGWG — *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen.*

OM f. d. O. — *Oesterreichische Monatschrift für den Orient.*

RHR — *Revue de l'Histoire des Religions*, publiée sous la direction de Jean Réville, Paris, Leroux.

TSS — Johannes Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel,* Leipzig, Deichert, 1898.

ZatW — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* publiée par Bernhard Stade, Giessen, Ricker.

ZDMG — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* publiée sous la direction de E. Windisch, Leipzig, Brockhaus.

ZDPV — *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, Baedeker.

CHAPITRE PREMIER

L'ORGANISATION FAMILIALE ET SOCIALE DANS L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

1. — OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Chez un très grand nombre de peuples, le culte des morts se présente sous la forme spéciale du culte des ancêtres.

Persuadés comme ils le sont que la condition des morts n'est que la « continuation » du genre d'existence des vivants, les hommes au stade animiste étaient naturellement amenés à faire, dans le culte qu'ils rendaient aux défunts, une place à part aux esprits de ceux qui, de leur vivant, étaient chefs de leur tribu, de leur clan, de leur famille. « Les principes sur lesquels repose ce culte, écrit Tylor, ne sont pas difficiles à définir, car ils ne font que continuer les relations sociales qui existaient dans le monde des vivants. Le parent trépassé, transformé en divinité, continue de protéger sa propre famille et celle-ci l'honore et le révère comme elle le faisait anciennement ; le chef trépassé veille encore au bien-être de sa tribu, il exerce encore son autorité, il aide ses amis, harasse ses ennemis, récompense le bien et punit le mal. » (1)

Si naturel que semble ce raisonnement, il convient cependant d'observer que le culte des ancêtres ne doit pas être une forme tout à fait primitive et presque nécessaire du culte des morts. L'étude des rites funéraires, en effet, nous

(1) *Civil. Prim.*, II, p. 147. 148.

a montré que les primitifs ressentent à l'endroit des esprits trépassés beaucoup plus de crainte que d'affection ou de confiance. « Très souvent ce qu'on souhaite, c'est bien plus encore d'obtenir des âmes de ceux qui ne sont plus qu'elles consentent à ne vous point faire de mal que de se procurer leur active assistance ; réussir à n'avoir pas les morts contre soi, à écarter de soi leur haine, c'est là l'essentiel, on cherchera ensuite à se faire d'eux des amis, si on le peut. » (1)

Aussi apporte-t-on souvent des offrandes et immole-t-on des sacrifices à une âme que l'on redoute particulièrement, à celle, par exemple, de l'ennemi que l'on a tué ; le culte va surtout aux morts dont la puissance faisait trembler, aux sorciers et aux chefs doués d'un pouvoir magique supérieur. « Tous les ancêtres, dans les sociétés qui ne sont encore qu'à un stade peu avancé de leur évolution, ne sont pas adorés, et ceux qui reçoivent un culte, ce n'est pas essentiellement en tant qu'ancêtres qu'ils le reçoivent, mais en raison du *mana* (puissance magique) dont, durant leur vie terrestre, ils étaient déjà investis, et que leur mort a encore accrû... Ce n'est qu'avec le progrès de la civilisation, le développement des sentiments affectueux que le culte des morts se généralise et se spécialise tout à la fois pour aboutir à ce type religieux très particulier, que constitue l'adoration des ancêtres. » (2)

Les peuples qui pratiquent le culte des morts forment ainsi comme une immense échelle depuis les populations grossières chez lesquelles les morts puissants reçoivent presque seuls des hommages religieux, mais les reçoivent indistinctement de tous, jusqu'à des sociétés plus développées, voire même très civilisées, comme celles des Zoulous,

(1) Léon Marillier, *RHR*, 37 (1898), p. 361.

(2) *Ibid.*, p. 360, 362. — Les termes de « culte des morts » et de « culte des ancêtres » étant pris souvent dans des acceptions sensiblement divergentes, nous croyons devoir rappeler que nous leur attribuerons dans le cours de ce travail la signification que leur donnait dans la page qu'on vient de lire le savant éminent à laquelle nous l'empruntons. Le culte des ancêtres est pour nous un cas particulier du culte des morts. Nous disons qu'il y a culte des morts partout où nous constatons que des rites religieux sont adressés à des morts quels qu'ils soient, ou qu'un caractère divin est reconnu à des trépassés. Nous disons qu'il y a culte des ancêtres quand des rites religieux sont obligatoirement célébrés par un groupe déterminé d'individus en l'honneur de leurs ascendants décédés.

des Chinois, des Japonais, des anciens Romains, chez qui le culte des morts est à peu près limité aux parents décédés, aux ancêtres (réels ou fictifs), mais est rigoureusement et exclusivement obligatoire pour les descendants du défunt.

A quel degré de cette échelle se plaçaient les Israélites à l'époque où fleurissait parmi eux ce culte des morts dont nous avons, dans un autre travail, relevé les traces aux temps historiques ? (1) En étaient-ils restés aux formes les plus élémentaires du culte des morts ou bien avaient-ils constitué un culte des ancêtres, soit rudimentaire, soit développé ? Voilà la question spéciale que nous nous proposons d'examiner dans cette étude.

M. Stade estime qu'un culte des ancêtres fortement constitué, tout semblable à celui des Grecs, des Romains et de l'Inde ancienne, a existé dans l'antiquité israélite. Il relève, en effet, des ressemblances frappantes entre l'organisation de la famille israélite et celle de la famille grecque, romaine, hindoue, par exemple en ce qui concerne la situation de la femme et le droit du père sur les enfants. « Cela amène à conclure que les formes de la vie familiale dans l'antiquité israélite — ou pour parler plus exactement dans l'antiquité sémitique — sont nées des mêmes conceptions que les formes de la famille dans l'Italie, la Grèce et l'Inde ancienne — ou, comme il faut dire ici, de la famille indogermanique. Or, nous savons que la famille, dans l'Italie, la Grèce et l'Inde anciennes, est une association de culte et une association de culte ayant pour lien le culte de l'ancêtre de la famille, pour centre l'autel domestique, pour prêtre le père, chef de la famille, et que c'est par ce culte que s'explique le droit primitif de ces peuples. » (2)

C'est, selon M. Stade, du désir de perpétuer le culte des ancêtres que dérive en Israël, comme chez les peuples de l'antiquité classique, le droit de succession limité aux agnats, le droit d'aînesse, l'adoption et le fait que la parenté était

(1) *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* Dans les renvois que nous aurons à faire à ce travail, nous le désignerons par la lettre *C*.

(2) *GVI*[2], I, p. 390

comptée exclusivement en ligne masculine. De là encore les traits caractéristiques du mariage israélite; de là le lévirat. C'est pour cela également que les familles possédaient le droit de punir et que la faculté de sacrifier appartenait au père. De là enfin l'importance des tombeaux de famille (1).

C'est d'une « agglomération tout extérieure des familles primitivement autonomes » que sont nés, d'après M. Stade, les organismes plus vastes dont se composaient les sociétés sémitiques primitives : le clan (*mišpâḥâh*) et la tribu. Le clan répond exactement à ce qu'était la *gens* à Rome, le γένος en Grèce; la tribu correspond à la curie romaine et à la *phratrie* hellénique. Ce qui donnait leur cohésion à ces groupements, par eux-mêmes bien instables, ce qui assurait l'empire tyrannique de la coutume de la tribu sur les individus, c'était pour le clan et la tribu hébraïques, comme pour les groupes similaires des peuples classiques, le culte commun d'un héros considéré comme l'ancêtre de la collectivité en question (2).

Le culte des ancêtres apparaît ainsi comme le point de départ, comme le premier noyau de cristallisation de toute l'organisation sociale des anciens Sémites.

Cette argumentation ne va pas sans soulever de graves objections. Elle suppose que l'élément primordial de la société israélite était la famille patriarcale, c'est-à-dire le groupe formé par le père avec ses femmes, ses descendants, et éventuellement les esclaves qu'il peut posséder, les clients qui l'ont pris pour patron. Or beaucoup de savants admettent, à la suite de Robertson Smith, que les anciens Hébreux et les Arabes, comme une foule d'autres peuples, — Robertson Smith, après Mac Lennan, dit même : comme tous les peuples — ont traversé auparavant une période où la descendance était comptée en ligne féminine et où, par conséquent, les enfants appartenaient, non à la famille de leur père, mais au groupe de leur mère (3) ; que,

(1) *GVI*², I, p. 390-395.
(2) *GVI*², I, p. 395-405.
(3) Idée déjà appliquée aux Hébreux et aux autres peuples sémitiques par JOHN FENTON, *Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1881, spécialement p. 6-12. 82-87.

de plus, l'élément primordial des sociétés sémitiques nomades n'était pas la famille au sens restreint, mais un groupe plus large, le clan, qui n'est pas une famille agrandie : car il règne entre ses membres, qui tous se considèrent comme frères, une égalité entière.

Il est évident que, si ces deux points sont établis, les conclusions que l'on est en droit de tirer des arguments de M. Stade perdent beaucoup de leur portée. L'étude de la famille israélite du type patriarcal ne nous conduit plus, en effet, jusqu'aux origines de l'organisation sociale des Sémites. De ce que la constitution paternelle paraît liée au culte des ancêtres on pourra conclure simplement que ce culte a existé dans les temps qui ont précédé l'ère historique. Le culte des ancêtres de la famille patriarcale ne peut pas avoir *créé* la famille, l'héritage, la parenté, l'adoption ; car toutes ces institutions existaient déjà sous une autre forme avant la constitution de la famille patriarcale ; il y aura donc lieu de se demander seulement si ce culte n'a pas déterminé la *forme* particulière que ces institutions ont prise dans la famille paternelle, et s'il n'a pas contribué à la substitution de l'organisation paternelle à l'ancienne organisation maternelle. Il restera à voir s'il est vrai, comme on le dit souvent, que ce culte n'ait pu apparaître qu'avec la constitution de la famille patriarcale, ou s'il n'a pas existé déjà, sous une forme ou sous une autre, au temps où la descendance était comptée en ligne féminine et où le clan était le type dominant du groupement des individus.

Les problèmes, on le voit, se présentent sous un jour sensiblement différent suivant que l'on admet que les sociétés sémitiques se sont dès l'abord constituées en familles patriarcales, ou que l'on croit que cette organisation paternelle a été précédée d'une organisation sur le type maternel.

Il convient donc, avant d'aller plus loin, de nous prononcer sur cette question. Nous le ferons brièvement, car ce point a été souvent discuté.

2. — FILIATION PATERNELLE ET FILIATION MATERNELLE

A. — FILIATION PATERNELLE

Les sociétés sémitiques, à l'époque où elles apparaissent au plein jour de l'histoire, ont toutes un caractère patriarcal nettement accusé.

Les Israélites ne font pas exception à la règle. La descendance est comptée exclusivement en ligne masculine : les fils appartiennent à la famille et à la tribu de leur père. Les filles, sauf un cas tout à fait spécial et récent, n'ont même aucune part à la succession paternelle.

La femme est la chose de son mari; mari se dit *ba'al*, maître ; le mariage, quand l'épouse n'est pas une captive ou qu'il n'y a pas eu rapt simulé, se fait par le paiement d'une somme (*mohar*) au père de la jeune fille. On se condamne à ne rien comprendre au mariage sémitique tel qu'il se pratiquait couramment à l'époque historique, si, trompé par les adoucissements que les mœurs avaient apportés à la théorie, on se refuse à y voir un achat.

La puissance paternelle, sans être aussi étendue qu'à Rome par exemple (elle ne s'exerçait plus sur le fils qui avait quitté la maison familiale), était réelle cependant : le père pouvait vendre ses enfants comme esclaves (1) ; il pouvait, avant que ce droit eût été restreint par la Loi (2), mettre ses enfants à mort, de même que dans l'Arabie préislamique, il était courant que le père enterrât vivantes ses filles en

(1) Ex. 21, 7 ; Néh. 5, 1-11 ; cf. 2 Rois 4, 1.
(2) Deut. 21, 18-21.

bas âge. Un antique récit nous montre un chef de famille condamnant sa belle-fille à être brûlée (1).

La famille patriarcale est si bien, pour le Sémite des temps historiques, l'organisme type que c'est à son image qu'il conçoit la société et même l'humanité tout entière. Toute nation est, selon lui, une famille qui a crû et multiplié ; c'est la descendance d'un père unique, auquel on donne en général le nom du peuple qu'il doit avoir engendré : Assur, Misraïm, Canaan, Moab, Ammon, Israël. Les diverses tribus qui composent la nation israélite sont formées chacune des descendants de l'un des fils de l'ancêtre éponyme de la nation. Les fils de l'ancêtre de la tribu ont à leur tour engendré les diverses *mišpâḥot* qui composent la tribu (2). Enfin les différentes maisons paternelles (*beyt 'âb*) dont est formée la *mišpâḥâh* ont pour premier père un fils de l'ancêtre de la *mišpâḥâh*.

Cette conception règne si tyranniquement sur l'esprit de l'Israélite que même des groupements notoirement artificiels, pourvu qu'ils soient un peu stables, prennent rapidement l'allure d'une famille : les membres de la corporation des parfumeurs s'appellent les fils des parfumeurs ; on parle de même des fils des orfèvres, des fils des prophètes, voire des fils des *élohim*. De là à donner à ces « fils » un premier « père », dont le nom sera, en général, celui même du groupe qui est réputé descendre de lui, il n'y a qu'un pas : les prêtres de profession, qu'on appelait d'abord des *leviyyim*, ont fini par être nommés les *bené Lévi*, les fils de Lévi, et par former une tribu ayant pour ancêtre le patriarche de ce nom.

Bref, l'Israélite tend à ramener toutes les relations à une relation de parenté ; et la seule parenté qui compte pour lui est la parenté par les mâles ; elle a, selon lui, existé de

(1) Gen. 38, 24.

(2) Nous estimons qu'il vaut mieux conserver le terme hébreu de *mišpâḥâh* que d'employer, comme on le fait souvent, le mot de clan, qui peut prêter à des malentendus ; car on s'en sert aussi pour désigner dans d'autres sociétés des groupements de nature fort différente. Lorsque nous emploierons le terme de clan en parlant des Hébreux ou des Arabes, il est entendu que nous le prendrons simplement comme synonyme des mots *mišpâḥâh* ou *ḥayy*, sans rien préjuger sur l'origine de ces organismes sociaux.

tout temps et en tout lieu ; et il constitue en conséquence la généalogie de la famille humaine depuis son premier ancêtre éponyme, *Hâ 'âdâm* (l'Homme).

Chez les Arabes de l'époque préislamique (1), déjà chez les Babyloniens, en dépit de la situation légale relativement indépendante que le Code de Hammourabi garantit à la femme, c'est, de même, la famille du type paternel qui est à la base de toute l'organisation sociale.

B. — TRACES DE FILIATION MATERNELLE

Mais divers indices donnent à penser qu'il n'en a pas toujours été ainsi et qu'à une certaine époque, dans les tribus hébraïques, comme chez beaucoup de non-civilisés encore actuellement, les enfants appartenaient au groupe de leur mère. On désigne souvent cette organisation sous les noms de matriarcat ou de métrarchie. Nous évitons à dessein ces termes ; car ils risquent de faire croire que la mère exerce dans les sociétés de ce type une autorité analogue à celle du père dans la famille patriarcale. Or, les sociétés où la femme jouit d'un pouvoir de ce genre sont extrêmement rares (2).

En général dans les peuples à descendance féminine, la femme n'a pas une condition moins misérable qu'ailleurs : elle est sous l'autorité de ses parents mâles, de ses frères, de ses oncles maternels, au lieu d'être sous celle de son mari et des parents de celui-ci (3). Nous préférons les termes de société maternelle, de filiation féminine ou utérine ; car ils indiquent le trait distinctif de cette organisation : le rattachement des enfants à la famille de leur mère.

Cette filiation par les femmes a dû se pratiquer dans les peuplades hébraïques. Car en Israël, du moins dans les

(1) J. Wellhausen, *die Ehe bei den Arabern, NGWG*, 1893, p. 446 et suiv.

(2) Par exemple aux îles Palaos : J. Kubary, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, Berlin, Asher, 1885, p. 35-39.

(3) Durkheim, *L'Année Sociologique*, I, p. 325.

récits anciens, c'est la mère qui choisit le nom de son enfant (1).

La portée primitive de cet antique droit est bien marquée par une anecdote arabe signalée par Robertson Smith : « dans l'*Icd* III, 272, il y a un récit... où à un prétendant aspirant à la main d'une jeune fille le père dit : Oui, si je puis donner des noms à tous ses fils et donner toutes ses filles en mariage. — Non, répond le prétendant, nous nommerons nos fils d'après nos pères et nos oncles... » (2). C'est la possession des enfants que les deux hommes se disputent : les fils appartiennent à la famille de celui qui les nomme comme les filles appartiennent à celui qui touche leur *mohar*. Et cela se conçoit : le nom donné à l'enfant n'était pas toujours tiré d'une circonstance fortuite de sa naissance : on lui donnait souvent le nom d'un grand-père, d'un grand-oncle. Le but était alors, dans les idées primitives, d'assurer ou de constater la réincarnation de cet ancêtre dans le nouveau-né. L'enfant appartiendra naturellement au même groupe que l'aïeul qui revivra en lui.

On cite encore, comme traces d'une organisation maternelle, le grand rôle joué par les femmes dans les anciennes traditions israélites, en particulier dans l'histoire des patriarches, Sara, Rébecca, Léa, Rachel (3), la vénération toute particulière dont le peuple entourait la sépulture des héroïnes et des ancêtres féminines, Sara, Rachel, Débora, Miriam (4), la situation à part faite à la cour à la reine-mère, qui portait le titre de *gebira*, dame (5), le droit qu'avait une épouse d'adopter les enfants que sa servante donnait à

(1) Gen. 4, 1; 19, 37. 38; 29, 31-35; 30, 6-24; 35, 16-18; 38, 3 (LXX). 4. 5. 28-30; Juges 13, 24; 1 Sam. 1, 20; 4, 21; Es. 7, 14. — Au contraire Gen. 16, 15 (Code Sacerdotal); 17, 19 (*id.*); 35, 18; Ex. 2, 22; Juges 8, 31; 2 Sam. 12, 24; Os. 1, 4-9.

(2) Robertson Smith, *Kinship and Marriage inearly Arabia*, Cambridge, University Press, 1885, p. 102; cf. 108. Comp. Wellhausen, *die Ehe*, p. 478. 479.

(3) Stade, *GVI*², I, p. 408; et au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 128.

(4) Gen. 23; 35, 8. 14. 19. 20; Nombres 20, 1; 1 S. 10, 2. Cf. Wellhausen. *IJG*², p. 99.

(5) 1 Rois 2, 19. 20; Jér. 13, 18; 22, 26; 29, 2; 1 Rois 11, 19; 15. 13; 2 Rois 10, 13; 2 Chron. 15, 16; la mère des rois de Juda est toujours nommée dans le livre des Rois. Cf. Lippert, *Seelencult*, p. 119.

son mari en employant la formule : « elle enfantera sur mes genoux » (1).

Ces faits, toutefois, ne sont pas décisifs ; car on peut les expliquer aussi bien, sinon mieux, comme des conséquences du régime patriarcal, surtout si celui-ci était accompagné du culte des ancêtres. La femme, en effet, sous ce régime, ne devenait ancêtre, n'acquérait une dignité analogue à celle du chef de famille qu'en devenant mère. De là la vénération dont étaient entourées les mères en Israël ; de là le respect tout particulier que le roi témoignait à sa mère ; de là l'ardent désir de la femme israélite d'avoir un fils ; de là l'adoption par l'épouse stérile des fils de son esclave.

La formule « elle enfantera sur mes genoux » ne vise pas, semble-t-il, primitivement un rite d'adoption par les femmes, mais un rite d'adoption par le père (2). Chez beaucoup de peuples, en effet, et encore aujourd'hui dans diverses contrées de l'Allemagne, la délivrance de la femme a lieu sur les genoux ou dans le sein du mari. Recevoir un enfant sur ses genoux c'est, par suite, le reconnaître comme sien (3) : de là « l'usage des anciens Germains d'accomplir symboliquement l'adoption en mettant l'enfant sur ses genoux ». L'emploi de cette formule par Rachel tendrait donc plutôt à prouver qu'en Israël l'adoption par le père avait précédé l'adoption par la mère (4). Il existait, toutefois, un autre rite d'adoption qui pourrait remonter à une époque de filiation maternelle :

(1) Gen. 30, 3.

(2) Jacob, pour adopter les fils de Joseph, paraît les avoir pris sur ses genoux, car ensuite « Joseph le fit sortir de (litt : d'avec) ses genoux » (Gen. 48, 12).

(3) Gen. 50, 23 : « Joseph vit les fils d'Ephraïm jusqu'à la troisième génération ; les fils de Makir aussi, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph. »

(4) B. Stade, « *Auf Jemandes Knieen Gebären* », *Miscellen 15*, *ZatW*, VI (1886), p. 143-156. Cf. H. Ploss, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, *anthropologische Studien*, 4e éd. revue par Max Bartels, Leipzig, Graben, 1895, t. II, p. 160-163 ; Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2e éd., Goettingue, 1854, p. 465, 4e éd., Leipzig, Dieterich, 1899, p. 639. 640. M. Stade rapproche *Od.* 19, 401 ss, où Ulysse naissant est placé sur les genoux de son grand-père maternel et reçoit de lui son nom, ainsi qu'*Il.* 9, 455. 456. Chez les Bédouins la femme enfante sur les genoux de la sage-femme ; il en était peut-être de même chez les Juifs aux temps où fut écrit le morceau Job 3, 11. 12 ; car, d'après le passage parallèle Jér. 20, 14-16, le père n'assistait pas à la naissance ; mais c'est sans doute une atténuation de l'usage primitif. — M. Grueneisen croit, au contraire, que l'expression « enfanter sur les genoux » a été d'abord appliquée à l'adoption par les femmes et qu'elle se rapportait à un rite d'adoption *per imitationem naturae* (*der Ahnenkultus*, p. 211, note 3).

« Et Noomi prit l'enfant et le mit sur son sein et lui servit de garde et les voisines lui donnèrent un nom en disant : il est né un fils à Noomi. » (1) La mère adoptive faisait ici le geste d'allaiter l'enfant.

Des indices plus clairs de l'ancienne organisation maternelle paraissent être fournis par certains usages et certaines locutions se rapportant au mariage. Dans cette organisation il arrive que la femme après son mariage reste au milieu de ses parents et y élève ses enfants (2). Le mari ne vient que temporairement la visiter et, pendant la durée de ses séjours, est le client du clan de sa femme. C'est le cas, par exemple, des unions dites *beena* à Ceylan, où l'homme va habiter le village de la femme. On s'explique mieux, s'il a existé chez les anciens Israélites un type de mariage de ce genre, que le yahviste ait pu définir en ces termes les conséquences de l'union de l'homme et de la femme : « *l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme* et ils deviendront une seule chair » (3).

La femme avait sa tente à elle. On nous parle de la tente de Sara, où Isaac introduit Rébecca, de la tente de Jaël. Léa, Rachel, les concubines de Jacob avaient chacune la leur, distincte de celle de Jacob (4). Une jeune fille va demander conseil, une veuve cherche refuge *à la maison de sa mère* (5). En Arabie le mari n'avait même pas d'autre tente ou hutte que celle de ses femmes. « Quand Mohammed s'est brouillé avec toutes ses femmes, il est obligé de dormir sur le toit. » (6) Chez les Arabes c'est la femme qui trans-

(1) Ruth 4, 16. 17.

(2) Cela est toutefois loin d'être toujours le cas. « De quelque manière qu'on dénomme l'enfant, en Australie, c'est chez le père, dans le clan du père, sous l'autorité paternelle qu'il vit » : Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Fribourg, Mohr, d'après le compte rendu de E. Durkheim, *L'Année Sociologique*, I, p. 321.

(3) Gen. 2, 24. M. Gunkel (*Handkomm.*, *Gen.*, p. 10) a raison lorsqu'il dit que, dans ce récit, il s'agit d'expliquer, non le mariage, mais l'attrait que la femme exerce sur l'homme ; mais l'expression « sa femme » montre que l'auteur pensait à l'union *dans le mariage*. Cf. Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, p. 176 ; Buhl, *Die socialen Verhältnisse*, p. 28 : et au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 130.

(4) Gen. 24, 67 ; Juges 4, 17 ; Gen. 31, 33.

(5) Gen. 24, 28 ; Ruth 1, 8 ; Cant. 3, 4.

(6) Wellhausen, *die Ehe*, p. 445.

porte, plante, enlève la tente; elle y accorde asile aux suppliants; les hommes ne font que confirmer la parole qu'elle a donnée. Jaël en use de même avec Sisera (1). Parlant des Sarrasins, Ammien Marcellin écrit : « en guise de dot la future épouse apporte à son mari une lance et une tente » (2). C'était donc primitivement la femme qui recevait son mari chez elle. De là probablement l'euphémisme « entrer chez une femme » *(bô' 'el)* pour dire avoir des rapports avec elle (3).

On a cru trouver dans l'antiquité hébraïque quelques cas de mariage du type *beena*. « M. Mac Lennan, écrit Robertson Smith, a cité les mariages *beena* de Jacob, dans lesquels Laban a manifestement la loi de son côté en déclarant que Jacob n'a pas le droit d'emmener ses femmes et leurs enfants, et aussi le fait que, lorsqu'Abraham cherche une femme pour Isaac, son serviteur pense qu'on y mettra probablement pour condition qu'Isaac vienne se fixer avec le peuple de la jeune femme. Il aurait pu ajouter d'autres traits de même nature : les Sichémites doivent être circoncis, c'est-à-dire hébraïsés, avant de pouvoir épouser les filles d'Israël ; les enfants que Joseph a de sa femme égyptienne ne deviennent israélites que par adoption, et de même, dans Juges 15, la femme philistine de Samson reste au milieu de son peuple et c'est là qu'il vient la visiter » (4).

Il convient de faire à propos de la plupart de ces exemples des réserves importantes.

Ce qui caractérise les mariages du type maternel, c'est avant tout que les enfants appartiennent au clan (maternel) de leur mère et que, en conséquence, le mari ne paie pas de *mohar* aux parents de sa femme. Or sur ces deux points les mariages de Jacob et celui qu'Abraham refuse pour Isaac rentrent clairement dans le type patriarcal.

(1) Juges 4, 17-22 ; 5, 24-27.

(2) Amm. Marc. XIV, 4, 4.

(3) Robertson Smith, *Kinship*, p. 167-172. 177. 291. M. Wellhausen, *die Ehe*, p. 444, objecte que cette locution n'était pas réservée aux premiers rapports d'un homme et d'une femme. Mais qu'importe, puisque, après l'union, la femme continuait à habiter une demeure à part ?

(4) Robertson Smith, *Kinship*, p. 176 ; cf. p. 109.

Abraham s'oppose à ce qu'Isaac aille se fixer chez ses beaux-parents, parce que Yahvéh a promis à sa postérité le pays de Canaan (1). Si un mariage de ce genre avait dû avoir pour conséquence que les enfants d'Isaac fussent perdus pour la famille d'Abraham, le patriarche n'aurait pas manqué de soulever cette objection bien autrement grave.

Quant à Jacob il a payé de quatorze années de travail ses deux femmes avec les enfants qu'elles lui ont donnés (2). Lorsqu'il s'échappe avec elles, Laban ne lui reproche pas de les avoir prises avec lui, mais de les avoir emmenées *secrètement* comme des prisonnières de guerre et de l'avoir ainsi empêché d'embrasser ses filles et ses petits-enfants avant leur départ ; s'il avait su ce projet, il aurait accompagné son gendre avec des chants, des tambourins et des luths (3).

Léa et Rachel constatent elles-mêmes que leur mariage est un mariage par achat lorsqu'elles disent : « Avons-nous encore part ou héritage dans la maison de notre père ? Ne nous a-t-il pas considérées comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues et a dissipé notre argent ? » (4) Et qu'on ne dise pas qu'elles font un grief à leur père de les avoir mariées sous le régime de *ba'al*, que, par conséquent, il y avait alors un autre régime permettant à la femme mariée de rester héritière dans sa propre famille. Le reproche contenu dans les paroles de Léa et de Rachel s'explique aisément dès qu'on se souvient qu'en Arabie il arrivait souvent

(1) Gen. 24, 5-8.

(2) Ces sortes de contrats sont encore usités en Palestine. « Il arrive que le domestique travaille pendant plusieurs années dans une famille sans recevoir autre chose que la nourriture, le vêtement et quelques cadeaux sans importance ; mais il est alors stipulé qu'après un délai fixé il lui sera alloué des avantages spéciaux. Ordinairement, on lui promet en mariage une des filles de la maison, qu'il obtient ainsi sans avoir payé aucune dot ; mais il faut pour cela qu'il soit parent de la famille à un degré quelconque, parce que l'habitude du pays est de ne faire les mariages qu'entre cousins et cousines... Quelquefois même il arrive aujourd'hui, comme aux temps bibliques, que le père de la jeune fille traîne en longueur et réclame de la part de son gendre futur des prolongations de service contraires aux conventions primitives » (*Le Paysan en communauté de Bousrah, d'après les renseignements recueillis par M. le Dr Delbet*, dans Le Play, *Les ouvriers Européens*, II, p. 377-379, cité par Ph. Champault, *Les Patriarches bibliques*, dans *La Science Sociale*, t. XXV (1898), p. 154. 155).

(3) Gen. 31, 26.28 (E). 27 (J).

(4) Gen. 31, 14. 15 (E).

que le père ne gardât point pour lui le *mohar* de sa fille, mais le lui donnât à titre de dotation (1) ; en Babylonie la dot faite par le père était même d'ordinaire supérieure au prix d'achat versé par le fiancé (2). Il devait en être de même en Israël ; tirer profit du mariage de ses filles, c'était les « vendre », les traiter comme des esclaves (3) ; Léa et Rachel n'espèrent plus revoir jamais « leur argent » (c'est-à-dire leur *mohar*, le prix des services de Jacob), sous forme de don ou d'héritage, puisque Laban l'a dissipé.

Si donc le narrateur élohiste montre Laban s'écriant enfin plein de dépit : « ces filles sont mes filles, ces fils sont mes fils ; ces troupeaux sont mes troupeaux et tout ce que tu vois est à moi », ce n'est pas pour constater un droit réel qu'aurait possédé encore le rusé Araméen, c'est pour souligner malicieusement l'habileté de Jacob qui a su s'approprier légalement ce qui naguère encore était le bien de son beau-père (4).

La circoncision imposée aux Sichémites ne saurait être une preuve que le mari devait primitivement entrer dans le clan de sa femme. Quel que fût le sens originel de la circoncision, elle passait en Israël pour une pratique de convenance élémentaire, observée non seulement par les Hébreux, mais par tous les peuples voisins, hormis les Philistins ; être incirconcis était une honte (5). « J'ai roulé de dessus vous l'opprobre de l'Egypte », déclare Yahvéh à Josué, lorsque, sur son ordre, le peuple entier a été circoncis. Il paraissait aussi répugnant d'épouser la fille d'un incirconcis que de donner sa fille à un de ces barbares (6). Il y avait de même des populations avec lesquelles un Arabe qui se respectait ne contractait pas d'union ; de ce nombre étaient les peuples qui n'observaient pas la circoncision, les Perses, les Grecs. Un bédouin ne donne même pas volontiers sa fille à un citadin ou

(1) ROBERTSON SMITH, *Kinship*, p. 98. 100 ; WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 434. 435 ; BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 80.

(2) *Code de Hammourabi*, § 164.

(3) GUNKEL, *Handkomm., Gen.*, p. 304 ; cf. BUHL, *die socialen Verhältnisse*, p. 33 ; etc.

(4) Gen. 31, 43.

(5) Jos. 5, 9 ; cf. 1 Sam. 17, 26. 36, etc.

(6) Juges 14, 3.

à un paysan (1). S'il y a là une survivance de la filiation féminine, elle est bien lointaine et bien confuse.

L'adoption des fils de Joseph par leur grand-père Jacob n'a pas pour objet de naturaliser israélites des enfants qui auraient été égyptiens par leur mère, mais d'expliquer pourquoi Ephraïm et Manassé, bien que nés récemment d'une scission dans la « maison de Joseph », étaient, non de simples sous-tribus, mais des tribus de plein droit, égales en dignité à Juda ou à Ruben. Si le but de cette adoption avait été d'« israélitiser » les deux fils aînés de Joseph, Jacob n'aurait pas ajouté : « les enfants que tu engendreras après eux seront à toi, ils seront appelés du *nom de leurs frères* (Ephraïm et Manassé) dans leurs héritages » ; il aurait dû dire : « ils seront appelés du nom de leur mère », ou « du nom de la famille de leur mère ».

Le cas de Samson est plus caractéristique : le héros, du moins si l'on regarde l'intervention de son père et de sa mère comme des additions ultérieures (2), ne paraît pas apporter de *mohar* aux parents de sa femme : il est seulement question de présents qu'il offre à celle-ci lorsqu'il vient la visiter à Thimna, où elle réside chez son père (3).

Gédéon, qui habite à Ophra, a de même une concubine à Sichem (4).

Moïse, qui se trouve, il est vrai, dans la situation très spéciale d'un proscrit, se fixe comme *ger* (client) chez son beau-père ; d'après l'élohiste, il ne le quitte qu'avec son autorisation et lui laisse sa femme et ses enfants. Son beau-père, du reste, les lui ramène plus tard (5).

Juda se fixe chez Hira l'Adoullamite et épouse une Cananéenne. Ce trait, toutefois, n'est pas bien probant ; car tout le monde reconnaît que ce récit figure les relations étroites

(1) Wellhausen, *die Ehe*, p. 438.

(2) Comp. K. Budde, *Kurz. Hand-Comm., Richter*, p. 97 ss ; W. Nowack, *Handkomm., Richt.*, p. 121 ss.

(3) Juges 14, 9 ; 15, 1. M. Stade affirme qu'elle restait chez son père parce que c'était une fille héritière (*GVI*², I, p. 384) ; mais c'est une hypothèse que rien ne vient appuyer.

(4) Juges 8, 31.

(5) Ex. 4, 18 ; 18, 2ª.

qui s'établirent entre la tribu de Juda et le clan cananéen de Hira (1).

En résumé, les exemples d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de Moïse, de Samson, de Gédéon et peut-être celui de Juda, montrent que parfois la femme après son mariage restait dans sa parenté. Ce pouvait être pour des motifs divers n'ayant rien à voir avec la filiation féminine (Jacob, Joseph, Moïse) ; mais le cas de Samson, celui de Gédéon et surtout celui de Moïse font supposer que cet usage était, en dernière analyse, un reste du temps où le clan (maternel) tenait à garder dans son sein les enfants de ses filles. Il faut ajouter cependant que ce motif originel était oublié, et que, à part le lieu de résidence de la femme, les mariages en question appartenaient au type paternel. Dans les cas cités, en effet, la femme reste dans la « maison de *son père* », non dans sa parenté maternelle ; et le fils de la concubine sichémite de Gédéon, bien qu'il déclare aux compatriotes de sa mère qu'il est « leur os et leur chair », se considère bien comme étant de la famille de son père, puisqu'il réclame son héritage.

Il y a, dans les coutumes israélites, d'autres survivances moins confuses de filiation féminine.

Dans les sociétés maternelles, c'est le frère utérin de la jeune fille, ou son oncle maternel qui dispose de sa main. En Israël le frère, et spécialement le frère né de la même mère, avait conservé le droit d'intervenir dans le mariage de sa sœur.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le récit du mariage de Rébecca négocié par son frère Laban (d'après certains passages par son frère et sa mère) ; car il est plus que probable que, selon la tradition primitive, le père de la jeune fille était mort et que Laban agissait comme chef de la famille (2).

Mais Jacob est vivant lorsqu'un cheikh cananéen vient

(1) Gen. 38, 1.2.

(2) Gen. 24, 50 nomme, il est vrai, Béthuel à côté de Laban (après !). Mais ou bien les mots « et Béthuel » sont une addition faite après coup, ou bien il y a dans notre chapitre deux versions entremêlées et, d'après celle à laquelle appartient ce verset, Laban et Béthuel étaient deux frères de Rébecca (cf. v. 60 « notre sœur »). GUNKEL, *Handkomm.*, *Gen.*, p. 219 ss.

demander la main de Dina ; et cependant les fils du patriarche interviennent dans la discussion et ce sont eux qui posent les conditions de l'accord. Deux d'entre eux, frères utérins de la jeune fille outragée, se chargent de la venger (1). Le Cantique nous montre aussi des frères se demandant : « Que ferons-nous de notre sœur le jour où on la recherchera ? » (2) Le fait qu'ils sont plusieurs à se poser cette question indique bien que le mariage d'une sœur n'intéressait pas seulement le frère chef de famille, mais tous les frères.

En pleine époque patriarcale la parenté maternelle constituait un lien particulièrement étroit.

Jérubbaal, pour marquer combien les victimes dont il venge le meurtre lui tenaient de près, dit aux Madianites : « C'étaient mes frères, fils de ma mère. » (3) Absalom venge sa sœur Tamar sur son demi-frère Amnon, fils du même père, mais non de la même mère (4). Job couronne la peinture de son isolement par ces mots : « Mon haleine inspire de la répulsion à ma femme, et l'odeur de mon mal aux fils de ma mère. » (5) Joseph, nous est-il raconté, ne put contenir son émotion lorsqu'il revit Benjamin, son frère fils de sa mère (6). Absalom, après le meurtre d'Amnon, se réfugie chez son grand-père maternel, Thalmaï, roi de Géschur (7).

Abimélek fait dire aux Sichémites, compatriotes de sa mère : « Souvenez-vous que je suis votre os et votre chair ». Et les Sichémites disent de lui : « C'est notre frère. » (8) Laban dit de même à Jacob, le fils de sa sœur Rébecca : « Tu es mon os et ma chair » (9), « tu es mon frère (mon parent) » (10).

(1) Gen. 34.
(2) Cant. 8, 8-10.
(3) Juges 8, 19.
(4) 2 Sam. 13.
(5) Job 19, 17. C'est du moins l'une des interprétations possibles de ce passage difficile ; elle est soutenue, par exemple, par M. BUDDE (*Handkomm.*, *Hiob*). Les mots *bené bitni*, littéralement « fils de mon ventre (maternel) », ont souvent aussi été entendus « fils de mes entrailles », donc « mes propres fils » (ainsi DUHM, *Kurz. Hand-Comm.*) ou « fils de ma tribu » (WETZSTEIN dans DELITZSCH, *Bibl. Commentar über das A. T., IV, 2, Job* (1864), p. 520 ; ROB. SMITH, *Kinship*, p. 34).
(6) Gen. 43, 29. Voyez aussi Ps. 50, 20 ; 69, 9 ; Cant. 1, 6.
(7) 2 Sam. 13, 37.
(8) Juges 9, 2. 3.
(9) Gen. 29, 14 (J).
(10) Gen. 29, 15 (E).

Il est vrai que Laban et Jacob étaient en même temps parents en ligne masculine. Mais Joab salue également du nom de frère, Amasa, qui était le fils d'une sœur de sa mère et d'un étranger. Et David dit au même Amasa, fils de sa sœur : « N'es-tu pas mon os et ma chair ? » (1)

La polygamie, comme le montrent plusieurs des exemples cités, a puissamment contribué à perpétuer ces liens particuliers qui unissaient les fils de chacune des épouses à la parenté de leurs mères respectives ; et l'on concevrait même qu'elle eût créé ces liens (2). Il est plus probable cependant qu'il y a là un reste de filiation féminine.

Car les Israélites, comme les Arabes, paraissent avoir admis qu'il y a une affinité et des obligations toutes spéciales entre le neveu et son oncle maternel, c'est-à-dire l'ancien chef du groupe maternel. Laban se reconnaît tenu de traiter Jacob avec une faveur exceptionnelle. David compte parmi ses premiers et ses plus ardents partisans les fils de sa sœur Serouyâh ; il les élève aux plus hautes charges et les ménage malgré leurs violences. Lorsqu'il songe à disgracier Joab, c'est par Amasa, un fils de son autre sœur Abigal ou Abigaïl, qu'il veut le remplacer (3). Un écho de cette antique conception s'est conservé jusque dans le Talmud : « Celui qui veut se marier doit prendre des informations sur les frères de sa future. C'est une tradition que la plupart des fils ressemblent aux frères de leurs mères. » (4)

Le sentiment de la parenté maternelle était donc resté vivace chez les Israélites ; il l'était plus encore chez les anciens Arabes : prendre parti pour la tribu paternelle même contre la tribu de sa mère était le devoir du guerrier ; mais quand il le faisait il s'en vantait et ne s'y résolvait pas sans lutte (5).

(1) 2 Sam. 20, 9 comp. 17, 25 ; 1 Chron. 2, 16. 17 ; — 2 Sam. 19, 14.

(2) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 127.

(3) 2 Sam. 19,14.

(4) *Baba bathra* 110 a (dans Wünsche, *Der Babyl. Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen*, II, 2, Leipzig, Schulze, 1888, p. 199). M. L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 127, cite d'autres textes rabbiniques.

(5) Wellhausen, *die Ehe*, p. 477. « Le respect des Bédouins pour leur mère est bien plus exemplaire que celui qu'ils montrent pour leur père » (Burckhardt, *Voy. en Arabie*, III, p. 257).

M. Nöldeke a fait remarquer que les Mandéens se désignaient dans les textes religieux comme fils de leur mère, tandis que dans la vie civile c'est le nom de leur père qu'ils indiquent. Il en conclut avec raison que ces « descendants des anciens Babyloniens ont ici conservé dans le style hiératique une antique façon matriarcale de s'exprimer » (1).

Nous pouvons ajouter que le même indice se rencontre chez les Juifs. Dans leurs formules magiques « le nom de la mère est souvent cité, jamais celui du père, comme cela est habituel aussi dans les formules magiques d'autres peuples » (2). « Toute formule de conjuration, dit Rabbi Abai, se fait avec le nom de la mère. » (3) Cette façon de se désigner est couramment employée encore aujourd'hui par les Juifs de Palestine dans les lettres qu'ils adressent aux patriarches et qu'ils leur font parvenir en jetant leurs missives dans un trou pratiqué sous une marche de l'escalier de la mosquée d'Hébron. Les correspondants d'Abraham, de Sara ou de Jacob s'y intitulent « David Eliézer ben Rivca (Rébecca) », « Iehouda Leb ben Sarah », « Joseph Iozik ben Matelie (Madeleine) », etc. (4).

Le même usage était observé dans les formules d'incantation qui avaient cours parmi les Juifs comme parmi les païens et les chrétiens à l'époque gréco-romaine : dans les modèles que nous ont conservés les papyrus magiques les noms propres sont représentés par la formule ὁ δεῖνα ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, « un tel qu'enfanta une telle » ; dans une des *tabulae devotionis* d'Hadrumète, qui renferme des citations de l'Ancien Testament, « Domitiana qu'enfanta Candida » adjure l'esprit de lui ramener « Urbanus qu'enfanta Urbana » (5).

(1) *OM f. d. O.*, 10 (1884), p. 304. Cf. Richard Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Maier, 1878, p. 172.

(2) L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, p. 85, cf. Moïse Schwab, *Coupes à inscriptions magiques*, dans *Proceedings of the Society of biblical archæology*, XIII (1890/91), p. 585 s. ; Jos. Wohlstein, *Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des Kgl. Museums zu Berlin*, *Zeitschr. f. Assyriol.*, VIII (1893), p. 328. 331 et IX (1894), p. 11. 16. 19. 20.

(3) *T. B. Schabb.* 66 b (éd. Goldschmidt, I, p. 474).

(4) F. Macler, *Correspondance épistolaire avec le ciel* (extrait de la *Revue des traditions populaires*), Paris, Leroux, 1905, p. 8-15.

(5) Adolf Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, Elwert, 1895, p. 26. 28. 37; cf. E. Kuhnert, *Feuerzauber*, *Rhein. Museum für Philologie*, *N.F.*, vol. 49 (1894), p. 41, note 7.

En Egypte, « dans les tombeaux de l'ancien empire la mère du défunt est d'ordinaire représentée à côté de son épouse, tandis que l'image de son père manque presque toujours. Et sur les stèles funéraires de l'époque ultérieure c'est un usage régnant de marquer l'origine du défunt en indiquant le nom de sa mère, et non, comme cela nous semble naturel, celui du père ». Le savant d'après lequel nous reproduisons ces faits y voit avec raison un reste de filiation par les femmes (1).

Il y a dans la Bible aussi quelques personnages dont le nom est couramment accompagné de celui de leur mère et non de celui de leur père. Mais il est douteux que ces cas soient à mettre sur la même ligne que ceux qui viennent d'être cités ; car il y a en général une raison spéciale pour que le nom de la mère soit mis en vedette.

Joab et ses frères sont appelés les fils de Serouyah parce que c'est par leur mère qu'ils sont apparentés au roi (2).

Si, parmi les Nethinim et les serviteurs de Salomon, beaucoup de familles portent des noms de femmes, cela tient probablement à ce qu'il y avait dans leurs rangs beaucoup de descendants de ces *qedêsot* ou hiérodules dont la présence dans le Temple ne fut définitivement interdite que sous Josias (3). Ce sont également des serviteurs et la servante d'un temple qui désignent exclusivement le nom de leur mère dans les inscriptions *CIS* I, 253. 256. 378 (4).

On pourrait plutôt alléguer ici l'expression qu'emploient deux psalmistes :

Ah Yahvéh ! Je suis ton esclave,
Ton esclave *fils de ta servante !* (5)
Donne ta force à ton esclave,
Et sauve *le fils de ta servante !* (6)

(1) Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingue, Laupp, 1885, p. 224.

(2) 2 Sam. 2, 13. 18, etc.

(3) Joseph Jacobs, *Are there totem-clans in the Old Testament ? The archæological Review*, vol. III (mai 1889), p. 155.

(4) M. Lidzbarski, *Handb. der nordsemitischen Epigraphik*, I, Weimar, 1898, p. 136.

(5) Psaume 116, 16.

(6) Psaume 86, 16.

Cette façon de s'exprimer peut cependant venir simplement de ce que, entre l'esclave né dans la maison et son maître il y avait un lien particulièrement étroit d'affection et de fidélité.

Un autre fait fort significatif qui indique que la filiation n'a pas toujours été comptée en ligne masculine, c'est que, dans les temps anciens en Israël, une parenté même extrêmement rapprochée dans cette ligne ne constituait pas un empêchement au mariage : or l'interdiction de l'union avec des parentes est en général très développée chez les peuples primitifs. Amram prend pour femme sa tante, sœur de son père, Jokèbed (1). Abraham épouse sa demi-sœur, Sara, fille du même père, mais non de la même mère (2). Tamar aurait pu devenir légalement la femme de son frère consanguin Amnon (3). Ces unions, bien qu'elles aient plus tard été interdites par la coutume, puis par la Loi, se pratiquaient encore au temps d'Ezéchiel (4). De là vient peut-être le terme de tendresse « fiancée, ma sœur » qu'on trouve dans l'un des *ouassf* ou chants nuptiaux conservés dans le Cantique (5).

Chez les Phéniciens, de même, Eschmounazar, roi des Sidoniens, avait pour père Tabnit, fils d'un autre Eschmounazar, et pour mère Amastarté, fille du même Eschmounazar (6). A Tyr un homme pouvait épouser la fille de son père encore au temps d'Achille Tatius (7). Robertson Smith signale un cas analogue dans l'antiquité arabe (8).

Ces indices seraient toutefois plus probants si l'on pouvait faire la contre-épreuve et si l'on connaissait des cas

(1) Ex. 6, 20.
(2) Gen. 20, 12.
(3) 2 Sam. 13, 13.
(4) Ez. 22, 11.
(5) Cant. 4, 9. 10. 12 ; 5, 1 ; Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 150. — M. L.-G. Lévy (*la Famille*, p. 129) objecte que cette locution était usitée aussi en Egypte. Mais en Egypte précisément les unions entre frère et sœur n'étaient pas rares. Il est possible, du reste, que, dans les textes égyptiens, le terme de sœur fût souvent un euphémisme pour désigner une compagne extra-conjugale (Adolf Erman, *Aegypten und aegypt. Leben im Altertum*, I, p. 221. 222.
(6) Inscr. d'Eschmounazar, l. 14. 15.
(7) I, 3, 2, éd. Teubner (1858), p. 40.
(8) *Kinship*, p. 163.

anciens où la parenté maternelle aurait constitué un empêchement au mariage (1).

On relève encore que le mot *reḥem*, « sein maternel », paraît avoir eu en hébreu, comme le terme arabe correspondant, le sens de « lien de parenté » (2), que *beṭen*, qui a la même signification, est peut-être une fois employé, comme l'arabe *baṭn*, pour désigner un clan (3), qu'enfin une nation, une ville sont fréquemment représentées sous la figure d'une mère, d'une « mère en Israël » (4) ; le mot *'oummâh*, dérivé de *'em*, mère, sert dans la langue récente à désigner un clan. Ces acceptions semblent supposer que les clans et tribus étaient anciennement fondés sur la parenté maternelle (5).

Robertson Smith a même essayé de prouver que, chez les Hébreux comme chez les Arabes, les tribus ont d'abord eu des noms féminins et que ce n'est qu'après coup, lorsque l'organisation patriarcale eut pris le dessus, que l'on donna à ces groupements sociaux des noms et des ancêtres masculins : Sara serait l'ancienne forme du nom d'Israël, Léa, l'antécédent féminin de Lévi (6).

M. Wellhausen a objecté avec raison que, s'il faut reconnaître dans *Sarah* le verbe qui entre dans le nom d'Israël, ce mot n'est pas un féminin (7). Le lien de Léa et de Lévi est fort hypothétique. Enfin les noms qui peuvent authentiquement être regardés comme des noms féminins de tribus ou de clans hébraïques sont trop rares pour servir de base à des conclusions d'une aussi grande portée que celles qu'en tire Robertson Smith (8).

(1) Wellhausen, *die Ehe*, p. 441.

(2) Am. 1, 11 : « il (Edom) a aboli ses liens de parenté » en poursuivant son frère Juda (cf. K. Marti, *Kurzer Hand-Comm.*). D'autres entendent, il est vrai : « il a étouffé toute pitié » (cf. Noldeke, *ZDMG*, 1886, p. 151 s ; Wellhausen, *die Ehe*, p. 475 ; *die kleinen Propheten*[3], 1898, p. 2. 70 ; Nowack, *Handkomm.*).

(3) Job 19, 17 : voyez ci-dessus p. 17.

(4) Ainsi 2 Sam. 20, 19 ; Os. 2, 4. Le passage Os. 4, 5 est corrompu.

(5) Rob. Smith, *Kinship*, p. 28. 29. 33. 34 ; Wellhausen, *die Ehe*, p. 475 ; au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 128.

(6) *Kinship*, p. 29. 30. 257 ; Wellhausen, *Prolegomena*, 2e éd., Berlin, 1883, p. 150.

(7) *Die Ehe*, p. 476.

(8) Comp. Bern. Luther, *Die israelitischen Stämme*, *ZatW* 1901, p. 53-60.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste assez d'indices pour prouver que les ancêtres d'Israël ont pratiqué la filiation en ligne féminine (1).

C. — AGE RESPECTIF DE L'ORGANISATION PATRIARCALE ET DE L'ORGANISATION MATERNELLE

Il faut reconnaître, d'autre part, que l'organisation paternelle remonte certainement à une antiquité extrêmement reculée.

C'est ce qu'indiquent déjà sa diffusion dans le monde sémitique tout entier et l'empire incontesté qu'elle y exerce sur les institutions et les idées.

La philologie confirme cette observation. Il y a une série de termes liés au régime patriarcal qui se retrouvent dans toutes les langues sémitiques : *ḥam* et *ḥamot*, pour désigner les beaux parents de la femme ; *kallâh*, belle-fille et fiancée ; *ba'al*, mari ; *'almânâh*, veuve ; *yâtôm*, orphelin, en parlant de l'enfant privé de son père ; *mohar*, prix payé par le prétendant à son futur beau-père ; et surtout *'am*, qui signifie à la fois oncle paternel, parents du côté du père et en général peuple : il suit de cette association de sens que la filiation paternelle existait et servait de base à l'organisation politique dès avant la séparation des différents rameaux de la race sémitique (2). L'hébreu, au contraire, n'a pas de mots spéciaux pour désigner les parents du côté maternel.

La diffusion du terme de *ṣârâh*, « (épouse) rivale », qui se rencontre en hébreu, en arabe, en araméen, montre que la polygamie du type paternel, avec plusieurs épouses groupées autour d'un même chef de famille, existait aussi dès ces temps lointains (3).

(1) Voyez au contraire L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 125-133. — M. Stade, qui a soutenu à maintes reprises que l'organisation des sociétés sémitiques s'est faite sur la base du patriarcat et non sur celle du matriarcat, admet cependant l'existence sporadique de l'organisation maternelle chez les Sémites (*GVI*[2], I, p. 408).

(2) Wellhausen, *die Ehe*, p. 479-481 ; Lagrange, *Etudes*[2], p. 114 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 131.

(3) Paul de Lagarde, *NGWG*, 1882, p. 393-408. Wellhausen, *die Ehe*, p. 448.

A la même époque doit remonter également l'usage, commun aux Hébreux et aux Arabes, de donner sa fille à un parent paternel plutôt qu'à tout autre prétendant. Abraham tient à ce qu'Isaac prenne femme dans sa propre parenté ; Laban, accordant sa fille à Jacob, lui dit : « J'aime mieux la donner à toi qu'à un étranger. » (1) Chez les Arabes le cousin germain a, de par la coutume, un droit positif sur sa *bint 'amm*, la fille de son oncle paternel ; il paie un *mohar* moindre que les autres et, s'il dépose la somme entre les mains d'un tiers, nul autre ne peut sans sa permission épouser la jeune fille (2).

Cet usage suppose l'existence dès une époque très ancienne de tribus patriarcales ayant un sentiment de solidarité fortement développé : le but, en effet, de ces unions est d'empêcher que les enfants ou peut-être même le mari passent à une autre tribu, celle de la femme, ce qui indique, soit dit en passant, qu'il y avait lutte alors entre la filiation paternelle et la filiation maternelle.

Si les deux organisations remontent ainsi à une très haute antiquité, faut-il admettre, comme paraît le faire M. Grüneisen, qu'elles ont, dès l'origine, existé côte à côte et que « l'on ne peut prouver que le matriarcat ait chez les Hébreux régné d'une façon générale à une époque antérieure au patriarcat » (3), ou, comme le fait aujourd'hui M. Stade, que « le matriarcat est chez les Sémites un phénomène secondaire, une simple suite d'exogamie occasionnelle et de l'institution du *ger* » ? (4)

La coexistence perpétuelle des deux modes de filiation est souverainement improbable. Ainsi que le remarque Robertson Smith, « si ces deux façons tout à fait différentes

(1) Gen. 24, 3. 4 ; 29, 19.

(2) Wellhausen, *die Ehe*, p. 436-438 ; Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 196.

(3) Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 208 ; cf. Buhl, *die socialen Verhältnisse*, p. 29.

(4) B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, *(Grundriss der theol. Wiss.* II, 2), Tubingue, Mohr, 1905, p. 40. L'auteur donne pour preuves de l'antériorité du patriarcat « le droit le plus ancien, les noms pour les parents, les idées sur la génération (Job 10, 10. 11), et l'usage du terme de *zera'* ». Ces faits établissent simplement la haute antiquité de la filiation paternelle.

de compter la parenté du sang avaient eu cours dès le début, il ne serait pas concevable que l'unité de tribu ait jamais pu être identifiée avec l'unité de sang, car cela impliquerait qu'un homme pourrait être de deux tribus ou de deux groupes de parents, ce qui est en contradiction avec le système ». La coexistence des deux conceptions n'a pu être le fait que d'une période de transition, période depuis longtemps dépassée à l'époque historique, car alors la filiation maternelle ne se rencontre plus qu'à l'état de survivance.

Il est évident dès lors que, de ces deux modes d'organisation, c'est le type maternel qui doit être le plus ancien. C'est ce qu'indique d'abord un fait d'observation générale. L'organisation maternelle n'existe plus aujourd'hui que chez un nombre relativement restreint de peuples peu développés ; tandis que dans une foule de sociétés actuellement fondées sur la famille paternelle, on retrouve, comme chez les Sémites, les traces et comme les témoins d'une période de filiation féminine qu'elles ont traversée antérieurement.

Il est, de plus, tout naturel que la parenté de l'enfant avec la mère, qui s'impose à l'observation la plus élémentaire, ait frappé l'esprit des primitifs bien avant le lien beaucoup plus mystérieux qui unit le nouveau-né à son générateur. Il tombait sous les sens que l'enfant était chair de la chair et os des os de sa mère, qu'il était du même sang qu'elle. Ce n'est qu'après coup que l'on a dû appliquer ces locutions aux rapports du fils et du père (1).

Ce qui indique encore que le lien du sang par lequel les membres d'une même tribu se croyaient unis, et qui faisait la solidarité du groupe, n'est pas né à l'origine de ce que ces hommes étaient ou se croyaient fils d'un même père, c'est que la génération ne paraît pas même avoir été le fondement premier de la famille patriarcale.

Chez les anciens Arabes les enfants appartenaient au père,

(1) Lippert, *der Seelencult*, p. 119, veut que le terme de sang se rapporte à la filiation féminine, tandis que la locution « os et chair » désignerait la filiation paternelle (2 Sam. 5, 1). Cette hypothèse, invraisemblable *a priori*, est réfutée par des passages comme Juges 9, 2 ; 2 Sam. 19, 14, où l'expression « os et chair » est appliquée à la parenté par les femmes.

non pas nécessairement parce que celui-ci les avait engendrés, quelque importance qu'on attribuât du reste à ce fait, mais parce qu'il était le possesseur de la mère : ainsi un homme qui épousait une femme enceinte devenait le père de l'enfant qu'elle mettait au monde ; il pouvait engendrer par procuration en confiant sa femme à un ami, à un hôte (1). Ce dernier usage s'est, paraît-il, conservé jusque chez les Bédouins modernes dans quelques tribus (2). L'idée dominante dans le groupement paternel primitif était donc celle de possession, de propriété, non celle d'un lien organique entre le père et ses fils (3).

D'où venait donc cette idée si fortement ancrée de l'unité de sang qui liait étroitement les uns aux autres les membres d'une même tribu ? Apparemment de ce que les groupements primitifs avaient pour noyau originel le cercle des fils d'une même mère. La croyance à l'unité de sang a dû naître sous le régime de la parenté féminine (4).

De ces arguments qu'il serait facile de multiplier, il ressort, d'une part, que les Sémites ont traversé une période d'organisation maternelle avant d'adopter le principe de la filiation masculine qui prédomine chez eux dans les temps historiques, d'autre part que cette période doit être reportée à une date extrêmement reculée, antérieure à la séparation des diverses branches du tronc sémitique (5).

(1) Rob. Smith, *Kinship*, p. 116. 117 ; Wellhausen, *die Ehe*, p. 457 ; cf. Jacques Flach, *le Lévirat, Annales des sciences politiques*, 1900, p. 328. 329 ; Sumner Maine, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive*, Paris, 1884, p. 141 : « L'enfant engendré à la requête de l'époux vivant sur sa femme », dit Gautama, « appartient à l'époux », à condition toutefois que le mari par procuration ne soit pas un étranger.

(2) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, II, p. 218 ; III, p. 129. 130.

(3) Lippert, *Der Seelencult*, p. 67. 68.

(4) Robertson Smith, *Kinship*, p. 119. 120.

(5) Robertson Smith, au contraire, estime que les mariages individuels du type paternel (*ba'al*) doivent être postérieurs à la séparation des Sémites (*Kinship*, p. 179. 180), que la parenté paternelle n'a dû prévaloir chez les Arabes qu'à une époque relativement rapprochée de Mohammed ; car c'est elle qui, selon Rob. Smith, a ruiné la solidarité de la tribu, base de la société arabe (p. 52 suiv. 160. 161). Voyez au contraire Wellhausen, *die Ehe*, p. 479-481.

3. — TRIBU ET *Mišpâḥâh*

A. — TRIBU

Les groupements plus compréhensifs qui en Israël se superposaient à la famille étaient la *mišpâḥâh*, puis la tribu ; ces groupements étaient, nous l'avons vu, considérés à l'époque historique comme étant d'origine patriarcale.

En ce qui concerne la tribu, il est manifeste que cette conception ne répond pas à la réalité. Une tribu hébraïque n'était pas l'ensemble des descendants d'un même ancêtre, mais une agglomération instable et relativement récente de groupes sociaux antérieurs (1).

Les tribus israélites, telles qu'elles apparaissent à l'époque des juges et des rois, étaient avant tout des groupements régionaux ; or, au milieu des vicissitudes de l'établissement des Israélites en Palestine, il n'est guère vraisemblable que les membres d'un ensemble aussi vaste qu'une tribu aient pu tous s'installer en masses compactes dans un territoire nettement délimité. La pénétration des Hébreux en Canaan dut être, en effet, infiniment plus lente et plus laborieuse que ne le fait supposer la relation schématique du livre de Josué ou même le récit beaucoup plus vivant du yahviste (Juges 1). Nous avons à nous la figurer à l'image de l'avance, tour à tour violente et pacifique, des *Habiri* dont se plaignent les princes cananéens dans les lettres de Tell el Amarna. On peut donc affirmer *a priori* que les groupements un peu considérables qui ont pu exister à l'époque nomade se sont rompus par l'effet de la « conquête » et ont fait

(1) Sur cette question nous renvoyons le lecteur à la belle étude de M. Bernh. Luther, *die israelitischen Stämme, ZatW,* 1901, p. 1-76, que nous avons largement mise à profit.

place à des organismes nouveaux fondés principalement sur le voisinage et les intérêts pressants de la défense contre les dangers locaux.

La substitution du groupement territorial, village, ville, province, à l'ancien groupement purement tribal était si bien une conséquence nécessaire du passage de l'état nomade à l'état sédentaire qu'elle s'est reproduite chez les Arabes. « Le khalife Omar exhortait ses Arabes à tenir à leurs arbres généalogiques, et à ne pas faire comme les paysans de l'Irâq qui à la question : « De qui es-tu ? » répondaient : « De tel et tel village »... Des gens du Khorassan il est dit de même : leurs arbres généalogiques ce sont leurs villages. » (1)

C'est bien à ce stade qu'étaient parvenus les Israélites aux temps où nous les voyons installés en Canaan ; car à des étrangers ils ne demandent pas : « De qui (de quelle tribu) êtes-vous ? » mais : « D'où (de quel village) êtes-vous ? » (2) C'est ce qu'indique aussi, comme l'a remarqué M. Nöldeke, la réflexion suivante d'un ancien historiographe : « le nom du second était Rékab... de Beéroth, d'entre les fils de Benjamin : *car Beéroth aussi était attribué à Benjamin.* » (3) « Ainsi ce n'est pas à cause de sa descendance, mais à cause de son lieu d'origine ou plutôt à cause de l'attribution usuelle de ce lieu qu'il était un des *fils de Benjamin.* » On est d'une certaine tribu par le fait qu'on élit domicile en un lieu donné. D'après Burckhardt, de même, « tous les Arabes du Nedjed qui se fixent à Bagdad, de quelque origine qu'ils soient, entrent dans la tribu d'*Oqail* » (4).

Ces nouvelles tribus régionales qui se constituèrent en Israël après la « conquête » prirent parfois le nom d'une *mišpâḥâh* qui leur servait de noyau : c'est le cas, semble-t-il, pour Dan et pour Juda, qui sont encore dans quelques textes désignés comme des *mišpâḥôt* (5). D'autres tiraient

(1) Th. Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 183.
(2) Gen. 29, 4.
(3) 2 Sam. 4, 2.
(4) Th. Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 183.
(5) Juges 13, 2 ; 18, 11-19 ; — 17, 7.

leur dénomination du territoire cananéen qu'elles occupaient : Asser et Josephel (évidemment le même mot que Joseph), ainsi que Jacobel, étaient des noms de localités ou de tribus palestiniennes, dont l'existence est attestée par des inscriptions égyptiennes de longs siècles avant l'occupation de ces régions par les tribus israélites. Le nom d'Asser se rencontre comme nom de pays sous Séti I[er] et Ramsès II (1) ; ceux de Josephel et de Jacobel ont été relevés sur les inscriptions relatant l'expédition de Thoutmès III au pays de Rutenu supérieur vers l'an 1500 (2).

Les documents bibliques nous font, du reste, assister en quelque sorte à la formation par agglomération d'une de ces tribus israélites : la tribu de Juda. Au temps où David séjournait à Siklag, les Qéniens et les Yerahmeélites, qui dans les généalogies sont présentés comme des descendants du patriache Juda, formaient encore de petites peuplades distinctes des Bené Yehouda (3).

S'il y avait des tribus qui s'accroissaient, il y en avait d'autres qui fondaient et disparaissaient : celle de Ruben était presque morte au moment de la « bénédiction de Moïse » ; Siméon et l'ancienne tribu de Lévi se désagrégeaient et se dispersaient parmi les autres tribus. Makir et Galaad, qui font figure de tribus dans le Cantique de Débora, ont simplement rang de *mispâḥôt* dans la généalogie classique. Dans les tribus très puissantes il se produisait des scissions : celle de Joseph se partagea en deux, Ephraïm et Manassé ; et Benjamin, le « Fils de la droite » c'est-à-dire le Méridional, ce cadet de Jacob né, d'après la tradition, en Palestine, n'est sans doute lui-même qu'un rameau détaché tardivement de la puissante maison de Joseph. La

(1) W.-M. Müller, *Asien und Europa nach den altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 236-239.

(2) Eduard Meyer, *Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme*, *ZatW*, 6 (1886) p. 1-14. Une inscription de Merneptah mentionne *Y-si-r-'l*, évidemment Israël, parmi les habitants de la Palestine. Mais, l'identification de Merneptah avec le Pharaon de l'exode n'étant rien moins que sûre, il peut s'agir du peuple d'Israël que nous connaissons. Steindorff, *Israel in einer altägyptischen Inschrift*, *ZatW*, 16 (1896), p. 330-333 ; B. Stade, *Bibl. Theol.*, p. 30. 58.

(3) 1 Sam. 27, 10 ; 30, 14. 29 ; — 1 Chr. 2, 9. 18-20. 25-27. 33. 42 ss. 55 ; Nombres 13, 6, etc.

tribu israélite de Palestine n'était donc pas un groupe fermé, comme l'est nécessairement le cercle des descendants d'un même ancêtre, mais une association fondée surtout sur des intérêts locaux.

Il a, certes, pu exister chez les Hébreux, dès la période nomade, des groupements analogues aux futures tribus ; mais, comme les grandes formations du même genre que l'on rencontre chez les Bédouins actuels et qui, elles aussi, se considèrent comme issues d'un ancêtre commun (1), ces tribus nomades ne sauraient être tenues pour des organismes stables et vraiment primitifs. Dans le désert, en effet, par la force des choses, la véritable unité sociale, c'est un groupe plus fort que la famille au sens restreint, mais beaucoup moins nombreux que la tribu : plus fort que la famille pour pouvoir résister aux attaques des pillards, moins nombreux que la tribu ; car l'insuffisance des pâturages et la rareté de l'eau ne permettent de réunir en un même lieu qu'un nombre limité de chameaux et de brebis. Ce groupe est le *ḥayy* arabe, auquel répond la *mišpâḥâh* hébraïque (2). La tribu, chez les Hébreux nomades, a dû se constituer par l'agglomération d'un certain nombre de ces petits éléments : ce n'est donc qu'une formation secondaire, dont l'organisation a naturellement été calquée sur celle de la *mišpâḥâh*.

B. — *Mispâḥâh*

Sans avoir eu une fixité rigoureuse, la *mišpâḥâh* paraît avoir eu une stabilité plus grande que la tribu. Elle finit sans doute, comme cette dernière, par se confondre plus ou moins avec une circonscription territoriale : c'est ainsi que Bethléhem, au temps de Michée, était appelée un des « milliers » de Juda : or le « millier », c'est-à-dire le groupe

(1) BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 25.

(2) La synonymie de ces deux termes est prouvée par 1 Sam. 18, 18, où le vieux mot *ḥayyay* (lisez *ḥayyi*) est expliqué, dans une glose qui s'est glissée dans le texte biblique actuel, par *mišpaḥat 'abi*.

pouvant mettre sur pied un millier d'hommes d'armes, était une des désignations de la *mišpâḥâh* (1). C'est ainsi encore que beaucoup de noms de villes figurent dans les généalogies et avaient par conséquent reçu rang de *mišpâḥâh* : tous les habitants d'une même localité étaient alors considérés comme appartenant au même groupe familial.

Mais dans les premiers temps de l'installation en Palestine, la *mišpâḥâh* avait encore conservé son individualité distincte de la localité où elle était fixée : à Ophra la *mišpâḥâh* d'Abiézer formait l'élément dominant de la ville, car on appelait celle-ci Ophra des Abiézrites ; mais elle ne comprenait pas tous les « gens de la ville » (2).

A Sichem de même, la *mišpâḥâh* à laquelle appartenait la famille de la mère d'Abimélek ne formait qu'une partie de la population de la cité ; car Abimélek demande aux membres de cette *mišpâḥâh* de parler en sa faveur à leurs concitoyens (3). Raab et le traître de Béthel obtiennent que leur *mišpâḥâh* soit épargnée dans le massacre général que les Israélites font des habitants de leur ville (4).

Sur l'organisation des anciennes *mišpâḥôt* hébraïques nous n'avons malheureusement que fort peu de renseignements sûrs. Nous voyons que certains de ces groupes armaient jusqu'à 300 et même 600 hommes. Les hommes de Gédéon, en effet, d'après l'une des versions de son histoire, appartenaient tous à la *mišpâḥâh* d'Abiézer ; or selon un renseignement conservé dans l'autre version, mais qui appartenait sans doute au fond de la tradition, ces hommes étaient au nombre de 300 (5). D'autre part la *mišpâḥâh* des Danites de Soreah et d'Echtaol comptait 600 hommes d'armes (6). Mais le second tout au moins de ces chiffres devait être exceptionnel dans l'antiquité : car la *mišpâḥâh* de Dan devint une tribu ; celle d'Abiézer, qui avait 300 guerriers, acquit

(1) Michée 5, 1 ; — 1 Sam. 10, 19-21 ; Juges 6, 15.

(2) Juges 6, 24. 28-32.

(3) Juges 9, 1-3.

(4) Jos. 6, 23 ; Juges 1, 25. Il est possible toutefois que, au moins dans le cas Raab, *mišpâḥâh* soit pris au sens restreint de famille ; comp. Jos. 2, 12. 13. 19 ; de 6, 25.

(5) Juges 6, 34 ; 8, 2 ; — 7, 16 ; 8, 4 cf. 7, 22.

(6) Juges 18, 11.

aussi une puissance hors pair, puisque son héros Gédéon fonda une sorte de royauté (1).

La *mišpâḥâh* avait annuellement un sacrifice auquel tous ses membres étaient tenus de prendre part (2). David n'osant pas se montrer au festin que Saül célèbre pour la nouvelle lune, Jonathan excuse son ami en disant : « David m'a prié avec instance de lui permettre de courir à Bethléhem, sa ville ; car on y offre le sacrifice annuel de toute la *mišpâḥâh.* »

A la tête du groupe se trouvaient, en temps de paix, des anciens ou princes, c'est-à-dire les chefs des familles les plus considérées, qui donnaient leur avis dans les affaires politiques et rendaient la justice ; en temps de guerre, un chef unique conduisait le contingent du « millier ». C'est du moins ce que l'on peut inférer de l'organisation des époques ultérieures (3).

Une solidarité étroite unissait les membres de la *mišpâḥâh.* Elle émigrait en bloc (4) ; elle prenait tout entière fait et cause pour l'un de ses membres outragé : d'après l'une des versions de l'histoire de Gédéon, en effet, celui-ci, avec ses 300 hommes, poursuivait les cheikhs madianites pour venger le meurtre de ses frères (5).

La *mišpâḥâh* intervenait aussi en corps pour assurer dans son sein la vengeance du sang, lorsque la famille était hors d'état de remplir ce devoir, par exemple lorsqu'un homme avait été tué par son unique frère, c'est-à-dire par celui qui aurait dû être son vengeur. « Et voici, dit la mère de la victime, toute la *mišpâḥâh* s'est levée contre ta servante et a dit : Livre le meurtrier de son frère, afin que nous le fassions mourir pour la vie de son frère qu'il a tué : nous voulons détruire même l'héritier ! » (6)

(1) B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 2. — Gédéon dit, il est vrai : « Mon millier est le moindre en Manassé » (6,15). Mais le terme employé (*dal*) suggère qu'il s'agit de la considération, de la richesse du groupe, non de sa force numérique.

(2) 1 Sam. 20, 6. 29.

(3) Voyez sur ce point B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 2-7.

(4) Juges 18.

(5) Juges 8, 18-21.

(6) 2 Sam. 14, 7.

Maintenant quelle était la nature originelle de la *mišpâḥâh ?*

Avait-elle pour point de départ la famille? Telle était, aussi haut que nous puissions remonter, la conviction des Hébreux : une *mišpâḥâh* était selon eux une famille paternelle qui s'était développée au cours des âges : toutes les *mišpâḥôt* de Ruben ou de Lévi sont d'après eux issues de l'unique *beyt 'âb* du patriarche du même nom (1). En principe l'appartenance à une *mišpâḥâh* se transmettait de père en fils comme l'appartenance à la famille. La *mišpâḥâh* était si bien considérée comme une grande famille que l'on se servait parfois de ce terme pour désigner la famille au sens restreint (2). Peut-être même cette conception régnait-elle déjà au temps où l'on a créé le mot de *mišpâḥâh*, s'il est vrai qu'il vienne de *šâfaḥ*, « répandre » à savoir la semence (3).

Mais nous ne saurions, avec M. L.-G. Lévy, trouver dans ces deux dernières observations la preuve que le groupe appelé de ce nom avait, en effet, pour origine la famille patriarcale. Le mot de *mišpâḥâh*, qui ne se rencontre qu'en hébreu, peut avoir été bien plus récent que la chose qu'il désignait; les Hébreux employaient concurremment les termes beaucoup plus antiques, puisqu'ils se retrouvent en arabe, de *ḥay* et de *'am* (4), dont le premier, en tout cas, n'impliquait nullement l'idée de descendance d'un même ancêtre.

Du reste, d'après une intéressante hypothèse de M. Schwally, le terme même de *mišpâḥâh* serait un reste et un témoin de l'époque où régnait la filiation maternelle. Partant de la parenté des mots *mišpâḥâh* et *šifḥâh*, « servante, esclave », et renonçant à déterminer l'étymologie du second de ces termes, il écrit : « la *mišpâḥâh* est le clan ou famille qui a pour centre la *šifḥâh ;* la *šifḥâh* est alors la femme de

(1) Voyez par exemple Ex. 6, 14 suiv. ; Gen. 10, 18 ; etc...

(2) Ainsi Ex. 12, 21 ; Ruth 2, 1. 3 ; peut-être 1 Chr. 4, 8 ; Lév. 20, 5 ; Jos. 6, 23 ; Juges 1, 25. Voyez ci-dessus p. 31, note 4.

(3) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 74. Cette étymologie est toutefois fort incertaine : elle ne rend pas compte du mot *šifḥâh*, servante.

(4) 1 Sam. 18, 18 ; 2 Rois 4, 13. Comp. *ḥayyâh*, armée (2 Sam. 23, 13 ; Ps. 68, 11) et *ḥavvâh*, campement (Nombres 32, 41, etc...).

l'époque matriarcale ; c'était la femme légitime ; mais le mot servit, à une période ultérieure dans laquelle les relations conjugales devinrent plus fixes et juridiquement plus rigides, à désigner l'*esclave concubine*, institution qui naturellement était aussi honorable et légitime » (1).

C'est aussi la famille patriarcale que MM. Stade et Nowack regardent comme ayant été en dernière analyse la base de la *mišpâḥâh*, lorsqu'ils soutiennent, le premier que ces sortes de groupes « se forment par la réunion d'isolés, de proscrits », de mécontents « autour d'un chef particulièrement brave et riche *et de sa famille* » (2), le second que « plusieurs maisons paternelles se réunissant formaient une *mišpâḥâh* » (3).

De fait, le peu que nous savons de l'ancienne *mišpâḥâh* hébraïque, complété par les données que nous possédons sur l'antique *ḥayy* arabe, donne à penser que ce groupe était originairement et est toujours resté une institution *sui generis*, qui n'a été introduite qu'artificiellement dans les cadres de la conception patriarcale.

L'organisation de la *mišpâḥâh*, de même que celle de la tribu bédouine, n'est nullement calquée sur celle de la famille ; il n'y a personne qui y exerce une autorité analogue à celle du père au milieu des siens ; point de chef unique, sauf en temps de guerre. Encore chez les Bédouins le cheikh qui conduit les opérations militaires n'est-il pas le même que celui qui a ce titre en temps ordinaire. A vrai dire il n'y a point de chef au sens propre. Le cheikh n'a qu'une autorité toute morale dépendant de sa valeur personnelle. Même lorsqu'il est pris pour arbitre, ce qui n'est pas obligatoire, il ne peut faire exécuter sa sentence de force. L'Arabe, même le plus pauvre, ne reçoit d'ordres de personne : il ne cède qu'aux conseils et aux instances de ses proches (4).

(1) D'après une communication personnelle de M. Schwally. — Ce n'est toutefois qu'une hypothèse ; il n'y a pas de preuve que ce mot ait jamais désigné la femme ; de plus *šifḥâh*, du moins à l'époque à laquelle remontent nos documents, servait à désigner la servante dans ses rapports avec sa maîtresse plutôt que la concubine.

(2) *GVI*², I, p. 398. C'est nous qui soulignons.

(3) *Arch.*, I, p. 300.

(4) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 84-89.

Ce qui n'est point patriarcal non plus, c'est l'égalité absolue de droits et de devoirs qui existait, à l'origine, entre les membres du groupe tout entier. La vengeance du sang, d'après la coutume israélite récente, n'incombait qu'au plus proche parent, le *goel*, et n'atteignait que le meurtrier. Mais anciennement le cercle était beaucoup plus large. Les Gabaonites font périr sept des membres de la maison de Saül pour venger le sang répandu par ce prince (1). Les vieux dictons sur Caïn, qui devait être vengé sept fois, et sur Lémec, qui se vante de se venger soixante-dix-sept fois, prouvent que dans les antiques tribus hébraïques (Caïn est l'ancêtre éponyme et la personnification des Qéniens) la vendetta était loin de s'arrêter à la personne du meurtrier (2). Les exemples que nous avons cités de Gédéon et de la femme de Tékoa montrent que primitivement le devoir de la vengeance s'imposait à la *mišpâḥâh* tout entière sans distinction entre les parents proches et éloignés. Chez les Bédouins, de même, si la règle aujourd'hui dominante veut que la vengeance du sang ne mette aux prises les parents de la victime et ceux du meurtrier que jusqu'au quatrième degré, il y a des tribus qui ne tiennent pas compte de cette limitation (3). Tel devait être aussi l'usage des anciens Arabes (4).

Si le *ḥayy* tout entier risquait sa vie pour venger l'un des siens, il est probable qu'autrefois il héritait aussi tout entier de chacun de ses membres : la loi mahométane a conservé des traces de cette ancienne pratique lorsqu'elle prescrit que, après le partage de la succession entre les proches, tous les membres actifs et présents du *ḥayy* reçoivent un cadeau pris sur l'héritage et que, en cas de déshérence ou s'il reste quelque chose après que les ayants droit ont touché leur part, les biens du défunt soient distribués à l'*aṣaba*, c'est-à-dire au groupe de ceux qui combattent ensemble (5).

(1) 2 Sam. 21, 1-14.
(2) Gen 4, 14. 15. 23. 24.
(3) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 107-113. 232. Robertson Smith, *Kinship*, p. 262. 263.
(4) Rob. Smith, *Kinship*, p. 53 ; *Rel. of the Sem.*[2], p. 420.
(5) Rob. Smith, *Kinship*, p. 54.

Ce qui prouve à quel point cette égalité primitive entre tous les membres du *ḥayy* est en désaccord avec la conception patriarcale, c'est que celle-ci, en se développant, a eu pour effet de restreindre progressivement, au cours des siècles, l'homogénéité du groupe, et de proportionner les obligations et les droits de chacun à la distance où il se trouve de l'ancêtre commun, réel ou supposé.

Si la constitution de la *mišpâḥâh* cadre mal avec l'organisation patriarcale, elle s'accommode, au contraire, fort bien de la filiation maternelle. Celle-ci suppose l'existence d'un clan, d'un groupe compact de parents de la femme, assez fort pour empêcher les petites familles de fait, formées du mari, de la femme et des enfants, d'être entraînées dans l'orbite du groupe du mari et pour conserver dans son sein les enfants. Filiation féminine et constitution en clans sont choses qui vont naturellement de pair. Nous rejoignons ici les conclusions auxquelles nous a conduits l'étude de la parenté dans l'antiquité sémitique.

Il faut donc très probablement voir dans la *mišpâḥâh* le groupement primitif et la véritable cellule sociale qui a servi de base à l'organisation, fort rudimentaire du reste, des populations d'où devait sortir Israël. La force numérique de ce groupe, sa constitution égalitaire lui étaient imposées par les nécessités de la vie au désert. Il se recrutait sans doute par filiation féminine et par alliances fraternelles, c'est-à-dire par l'échange du sang, qui créait artificiellement « la fraternité du sang » : de là la croyance à une unité absolue de sang entre les membres du *ḥayy*, croyance qui devait remonter aux origines mêmes de l'institution et en faisait la force de cohésion. « Les membres d'un même clan, dit Robertson Smith, se considéraient eux-mêmes comme un seul et même tout vivant, comme une seule masse animée de sang, de chair et d'os, dont aucun membre ne pouvait être touché sans que tous les membres souffrissent... En cas d'homicide, les gens d'une tribu arabe ne disent pas : Le sang de tel ou tel a été versé, mais : Notre sang a été versé. » (1)

(1) ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* [2], p. 274 ; comp. *Kinship*, spécialement p. 119. 120 ; GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 235. 244 ; LUTHER, *Z at W*, 1901, p. 10. 11.

4. — CONCLUSIONS

De ces observations sur l'histoire générale des institutions familiales et sociales des Sémites, nous pouvons tirer quelques conséquences quant à la place qu'a pu avoir le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque.

1. En premier lieu, nous avons vu que la période d'organisation patriarcale a été précédée d'une époque où la véritable unité sociale était, non la famille, mais la *mišpâḥâh*, et où la descendance se comptait en ligne féminine. Il en résulte que le culte des ancêtres paternels ne peut pas, comme le veut M. Stade, avoir été le noyau de cristallisation des sociétés sémitiques.

2. D'autre part, la substitution, dans ces sociétés, de la filiation paternelle à la descendance féminine, avec les changements profonds qu'elle entraînait, remonte, nous l'avons indiqué, à une époque extrêmement reculée, antérieure à la division de la race en grands rameaux distincts. Pendant le long espace de siècles qui sépare ce moment des temps historiques proprement dits, un culte des ancêtres paternels a fort bien pu se constituer et influer même sur l'organisation sociale.

Ce n'est pas lui sans doute qui a *créé* les grandes institutions familiales et politiques, mais il a pu leur donner leur forme spéciale. M. Grüneisen s'est fait la tâche trop facile, lorsque, par exemple, des traces d'organisation maternelle qu'on relève chez les Hébreux, il conclut, contre M. Stade, « qu'il ne peut pas être question en Israël, d'un règne de la *patria potestas* au sens de la constitution familiale romaine ou même grecque » (1). L'organisation maternelle, dans les temps historiques, n'existait plus qu'à l'état de survivances : ces vestiges d'un passé lointain n'empêcheraient nullement que le père eût pris sur les siens, au cours des âges, une

(1) *Der Ahnenkultus*, p. 210.

autorité à laquelle le culte des ancêtres aurait prêté un caractère sacré.

Certains indices donnent à penser — M. Grüneisen le signale lui-même — que la société grecque a été, à une certaine époque, organisée en clans (1) ; elle paraît avoir connu, dans une haute antiquité, la filiation féminine (2). Cela ne l'a pas empêchée, par la suite, d'avoir un culte des ancêtres paternels développé et étroitement uni à ses institutions fondamentales. En a-t-il été de même chez les anciens Hébreux ? C'est ce que nous allons maintenant rechercher.

Nous essayerons ensuite de voir s'il n'y a pas des raisons de croire que le culte des ancêtres a existé sous une forme appropriée dès la période primitive d'organisation maternelle.

3. Les conclusions auxquelles a abouti notre enquête nous obligent à écarter l'hypothèse émise par M. L.-G. Lévy sur les origines de la famille et de la société israélite.

Il estime comme M. Stade que la *mišpâḥâh* et la tribu sont nées de la famille et que celle-ci a eu pour fondement premier la religion. Mais, pour lui, la religion qui a donné naissance à la famille n'est pas le culte des ancêtres : c'est le culte de la puissance génératrice sous la forme, soit de l'adoration des divinités sidérales « considérées comme principes de fécondité », soit spécialement du phallisme : « La religion primitive d'Israël, écrit-il, a été une religion naturaliste avec pour idée centrale l'idée d'énergie vitale et fécondante. »

(1) EDUARD MEYER, *Gesch. des Altertums*, II, Stuttgart, Cotta, 1893, p. 87. 88 cf. p. 511 ; GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 248.

(2) « Nous trouvons, écrit ROB. SMITH, dans une ancienne tradition que, avant Cécrops, il y avait une pratique générale de polyandrie et conséquemment parenté par les mères seulement. » (*Kinship*, p. 162.) A Athènes le mariage avec une demi-sœur *née du même père* était autorisé dans un cas spécial : quand le fils héritier voulait faire l'économie de la dot qu'il aurait dû sans cela fournir à sa sœur consanguine. Ce même droit ne pouvait pas s'exercer lorsqu'il s'agissait d'une sœur utérine (DÉMOSTHÈNE, *in Eubulidem*, 20 ; PLUTARQUE, *Thémistocle*, 32 ; CORNÉLIUS NÉPOS, *Cimon*, I). Ce n'est pas ce dernier point qui fournit un argument en faveur de la filiation féminine ; car la demi-sœur utérine n'avait aucun droit sur les biens du père (FUSTEL DE COULANGES, *Cité Antique*, 14e éd., 1893, p. 82 ; SUMNER MAINE, *Etudes sur l'ancien droit*, Paris, 1884, p. 144) ; mais le fait que la parenté paternelle la plus étroite ne constituait pas un empêchement au mariage est une présomption en faveur d'une ancienne manière de compter la descendance en ligne maternelle.

« Cette idée devait faire sentir son influence sur le régime familial. »

« L'objet du mariage est essentiellement procréation et multiplication de vie. De là la polygamie.... de là tous les moyens pour s'assurer une lignée : stratagème des filles de Loth, de Tamar, le lévirat ; de là la supériorité de l'homme qui est l'élément fort et actif, et de là le patriarcat ; de là l'infériorité de la femme, qui est plus faible et passive, et qui, dans les rapports sexuels, est cause d'affaiblissement... ; de là la place éminente attribuée à ce qu'on considère comme la plus intense expression de vie, la primogéniture. » (1)

Nous nous bornerons aux observations générales suivantes :

a) Les Sémites ont commencé par une période de filiation maternelle ; il s'ensuit que le phallisme, qui n'aurait pu faire naître que le patriarcat, ne saurait être le point de départ de leur organisation sociale.

b) Dans la famille patriarcale elle-même, le père a d'abord été considéré avant tout comme le maître, le possesseur de la femme et des enfants ; l'idée de génération n'a passé que plus tard au premier rang. Ce n'était donc apparemment pas l'idée originelle.

c) A défaut du phallisme, qui n'aurait pu faire apparaître qu'une forme récente de la famille et suppose une notion de la procréation qui ne s'est formée que lentement (2), ne pourrait-on du moins admettre que l'institution familiale a eu pour base l'idée générale que la fécondité est une manifestation divine ? Cette croyance, certes, a dû être courante dès les temps les plus anciens ; mais elle était incapable de donner une forme déterminée à la famille et à la société : elle s'accommodait aussi bien de la promiscuité ou de la polyandrie que du mariage individuel, de la filiation féminine que de la descendance par les mâles.

d) Quelque importance qu'ait eue dans les anciennes religions sémitiques le culte de la puissance génératrice, avec

(1) *La Famille*, p. 15. 16. 45-56.

(2) Voyez Jacques Flach, *Le Lévirat, Annales des sciences politiques*, 1900, p. 332. 334.

ses emblèmes les plus réalistes (1), il ne saurait y avoir occupé la place centrale que lui attribue M. Lévy ; sans quoi on ne s'expliquerait pas que l'acte de la génération fût réputé impur et eût été interdit dans les périodes et dans les lieux sacrés, non seulement par le yahvisme, mais par le paganisme arabe et cananéen (2), chez les Minéens (3), les Babyloniens (4), comme chez les Grecs, les Egyptiens et dans bien d'autres peuples (5). La prostitution sacrée même s'accomplissait en dehors de l'enceinte du temple : Hérodote l'atteste pour la Babylonie ; en Israël de même, Osée écrit : « ils vont à l'écart avec des prostituées et sacrifient avec des hiérodules (*qedêšôt*) » (6).

Ajoutons qu'un examen détaillé des témoignages allégués en faveur de l'extension du phallisme sémitique en réduirait le nombre et la portée (7).

La vie, la fécondité étaient considérées comme l'une des manifestations de la présence d'un esprit divin et, à ce titre, étaient vénérées ; mais, de même que dans le shinntoïsme, ce n'était qu'une des formes de l'animisme à côté de beaucoup d'autres.

e) Il est fort douteux également que le culte des astres soit la forme la plus ancienne du paganisme sémitique.

On s'expliquerait mal sans cela, pour ne rappeler qu'un fait, que l'usage de brûler les offrandes, pour en faire monter la fumée vers les dieux célestes, soit de date relative-

(1) Cf. entre autres Movers, *Die Phönizier*, I, Bonn, 1841, p. 225. 226. 567-572. 593-597. 661 s. 680 ; Alfred Jeremias, dans Roscher, *Lex. Mythol.*, art. *Nebo*, t. III, col. 65. 66 (reproduction d'un phallus babylonien du XIIe siècle) ; Peters dans Lagrange, *Etudes* 2, p. 190 ; Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 43. 292. 340 s. ; Bertholet, *Hesekiel* (1897), p. 50 ; M. Sellin a retrouvé des *maṣṣêbot* à forme phallique dans les fouilles faites dans les villes cananéennes, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 16 (1905), p. 128.

(2) Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*2, p. 454. 455 ; cf. Sozomène, *Hist. Eccl.*, II, 4 (sur le culte païen de Mamré). Voyez *C*, p. 180.

(3) Pline, *H. N.*, XII, 54.

(4) Hérodote, I, 198.

(5) Hérodote, II, 64.

(6) Hérodote, I, 199 ; Os. 4, 14.

(7) Rob. Smith, *Rel. of the Sem.*2, p. 212. 456. 457; Baudissin, dans la préface de Curtiss, *Ursem. Rel.*, p. XI. La tendance à trouver partout du phallisme n'est pas spéciale à certains sémitisants ; cf. par exemple Kaibel, *NGWG*, *Philos.-hist. Klasse*, 1901, p. 488-518 ; Clifford Howard, *Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion*, Washington, 1897.

ment récente. Le rite arabe, consistant à répandre le sang sur la pierre sainte est, en effet, certainement plus ancien (1). Telle était aussi la coutume primitive des Hébreux (2), de même que c'est encore aujourd'hui le procédé employé en Syrie dans les sacrifices aux *ouélis* (3). Chez les anciens Cananéens également, comme le montrent les fouilles palestiniennes, *les maṣṣébot* (pierres saintes) « sont, en général, elles-mêmes des colonnes à sacrifices ; on se représentait que le dieu y habitait ou y pénétrait, pour recevoir le don offert » (4). Cela indique que les divinités les plus anciennes n'étaient point astrales, mais chthoniennes.

(1) Rob. Smith, *Kinship*, p. 222. 223.
(2) Gen. 28, 18 ; 31, 13 ; 1 Sam. 14, 35.
(3) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 195. 261-275.
(4) Sellin, *Neue Kirchl. Zeitschr.*, XVI, 2 (1905), p. 128.

CHAPITRE II

LE CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION PATRIARCALE. — I. LA FAMILLE

1. — LE CULTE DES MORTS DANS LA FAMILLE

Dans l'étude que nous avons consacrée au culte rendu aux morts dans l'antiquité hébraïque, nous avons signalé que plusieurs rites de ce culte incombaient d'une façon toute spéciale à la famille du défunt, et particulièrement à son fils. Rappelons sommairement ces faits.

Des sacrifices pouvaient, dans certaines occasions spéciales, être offerts au mort par d'autres que par les membres de sa famille ; mais l'analogie avec ce qui se passait en Babylonie, chez les Araméens et les Arabes modernes indique que ces offrandes étaient faites normalement et régulièrement par la famille, spécialement par le fils héritier du mort : Panammou compte que des sacrifices lui seront apportés par quiconque de ses fils s'assiéra sur son trône (1). Avoir comme Absalom une *maṣṣébâh* dans un lieu fréquenté où le public pourra déposer des offrandes volontaires n'est pour un mort qu'un pis aller : l'état normal serait d'avoir un fils, évidemment pour remplir à son égard ces devoirs sacrés (2).

L'Israélite attachait une importance capitale à être ense-

(1) Voyez *C*, p. 161-172.
(2) Voyez *C*, p. 201.

veli dans la sépulture de ses pères. Et la raison première de ce désir nous est indiquée par Assourbanipal : être exclu de la sépulture familiale, c'est être privé des sacrifices et des libations offerts par le *naq mê*, le « répandeur d'eau », à ses aïeux.

Une cérémonie spéciale semble avoir été célébrée à l'anniversaire du décès, évidemment par la famille du défunt (1).

Il y a des raisons de croire que, dans une haute antiquité, un culte était rendu aux morts dans la maison même. Ce culte s'adressait naturellement aux morts de la « maison » ; peut-être y étaient-ils représentés par des statues, les *terafim*, et le voisinage de la porte leur était-il particulièrement consacré ; une lampe brûlait en leur honneur (2).

De qui prenait-on le deuil et quel était le cercle des personnes astreintes à le prendre ? L'étude de cette question va nous permettre de préciser les rapports du culte des morts avec la famille.

Un premier fait à constater, c'est que l'on pouvait observer ces usages quels que fussent l'âge et le sexe de la personne défunte, ou le degré de parenté que l'on pouvait avoir avec elle, voire même quand on ne lui était nullement apparenté. Un mari pleure sa femme (3), et une femme son mari (4) ; la fiancée mène deuil sur son fiancé (5) ; la fille de Jephté est pleurée par ses compagnes (6). David prononce une lamentation et jeûne à la mort de Saül son beau-père et de Jonathan son ami (7) ; il observe le deuil rituel aux funérailles d'Abner, l'ancien général de Saül (8). Dans les deux cas tous autour de lui suivent son exemple. Tout Israël se lamenta sur Samuel et prit part à ses obsèques (9). Il en fut

(1) Voyez *G*, p. 227. 228.
(2) Voyez *C*, p. 231-241.
(3) Gen. 23, 2 ; Ez. 24, 15-27.
(4) Gen. 38, 14 ; 2 Sam. 11, 27 ; Judith 8, 4 s.
(5) Joël 1, 8.
(6) Juges 11, 38. 40.
(7) 2 Sam. 1, 11. 12. 17-27.
(8) 2 Sam. 3, 31-35.
(9) 1 Sam. 25, 1 ; 28, 3.

de même, nous dit-on, à la mort d'Aaron et à celle de Moïse. Le deuil des rois, en tous cas, était un deuil public (1).

D'autre part nous lisons dans le projet de législation d'Ezéchiel : le prêtre « ne pourra venir vers un mort quel qu'il soit pour se rendre impur ; toutefois pour un père, une mère, un fils, une fille, un frère ou une sœur non mariée il pourra se rendre impur » (2) ; et de même dans le Lévitique : le prêtre « ne pourra se rendre impur pour un mort (une âme) parmi ses congénères, si ce n'est pour sa parenté toute proche, pour sa mère, pour son père, pour son fils, pour sa fille, pour son frère et pour sa sœur vierge, qui lui est proche, n'appartenant pas à un mari : pour elle il pourra se rendre impur » (3). Au grand prêtre et au nazir il est même absolument défendu de se rendre impur pour un mort quelconque, fût-ce pour leur père et pour leur mère (4).

Comme l'a fort bien vu M. Schwally, et comme le montrent les prescriptions relatives au grand prêtre et au nazir, l'idéal des législateurs ritualistes eût été d'interdire aux personnes « saintes à Yahvéh » tout contact avec les rites funéraires, c'est-à-dire avec les derniers vestiges du culte des morts. S'ils concèdent au simple prêtre un certain nombre de dérogations à cette règle idéale, c'est évidemment qu'ils y étaient contraints par l'empire de la coutume, que par conséquent, au décès des proches nommément énumérés, l'observation des pratiques du culte des morts était, de par la tradition, strictement obligatoire.

C'est dire que, dans les limites de ce cercle, il existait un culte familial des trépassés, autrement dit un culte des ancêtres.

On voit au premier coup d'œil que ce cercle est celui de la famille paternelle au sens étroit. La position qu'y occupent les femmes est des plus instructives.

Un prêtre ne peut pleurer sa sœur, — et apparemment sa

(1) Nombres 20, 29 ; Deut. 34, 8 ; Jér. 22, 10. 18; 34, 5, etc.
(2) Ez. 44, 25.
(3) Lév. 21, 1-4.
(4) Lév. 21, 11 ; Nombres 6, 6. 7.

fille, — que si elle n'est pas mariée. Par le mariage, en effet, sous le régime patriarcal, la femme cesse de faire pleinement et effectivement partie de la famille où elle est née ; elle devient en principe la chose de son *ba'al*, de son nouveau maître et seigneur. Elle cesse du même coup de faire partie de la communauté du culte ancestral de son père.

Un second point à relever, c'est que la femme du prêtre n'est pas nommée. Le prêtre n'était-il donc pas autorisé à pleurer la mort de sa femme ? Beaucoup de commentateurs se sont refusés à l'admettre et ont essayé de diverses manières d'expliquer ou d'excuser ce qu'ils considéraient comme une omission du législateur : ils ont supposé que le texte était altéré ou que, l'énumération étant faite par couples, la femme n'a pas été nommée pour ne pas troubler la symétrie ; il ont fait remarquer que l'épouse est omise de même dans Matt. 19, 29 et Marc 10, 29 (1) ; on a allégué encore que, la femme mourant dans la maison du prêtre, il allait de soi que celui-ci fût dans ce cas rendu impur par le voisinage du cadavre ; car d'après la Loi quiconque se trouvait dans une tente où se produisait un décès était souillé (2). On a relevé surtout que le prêtre Ezéchiel aurait pris le deuil de sa femme s'il n'en avait été empêché par un ordre spécial de Yahvéh (3).

Cette dernière objection seule est sérieuse et nous y reviendrons. Mais il reste que la femme manque dans les quatre textes parallèles relatifs au prêtre, au grand prêtre et au nazir ; il est donc de bonne méthode de se demander d'abord si cette omission n'est pas intentionnelle.

Or elle s'explique d'elle-même, dès qu'on se souvient que, chez les Sémites, la femme, par le fait de son mariage, n'entrait pas dans le clan de son mari, et n'était point intro-

(1) Frey, *TSS*, p. 74-76.

(2) Nombres 19, 14 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 113. Si c'était la mort de la femme qui avait entraîné pour son mari les plus grandes chances de souillure, le législateur aurait dû dire du grand prêtre et du nazir : « il ne se rendra point impur, non pas même pour sa femme » ; or il dit : « pas même pour son père ou pour sa mère » (Lév. 21, 11). Pour le nazir il nomme père, mère, frère et sœur (Nombres 6, 7).

(3) Ez. 24, 15-27.

duite dans le groupe cultuel auquel celui-ci appartenait. Nous avons la preuve que ce principe était appliqué au culte des morts : chez les anciens Arabes, la lamentation « est l'affaire des femmes de la parenté » ; « l'épouse, si elle est étrangère à la tribu, ne prend point part à la lamentation sur la mort de son mari... Les chants de deuil sont toujours composés par la mère ou la sœur, non par la femme » (1).

Si donc le prêtre n'a pas le droit de prendre le deuil de sa femme, c'est parce que, à parler strictement, elle n'est point de sa parenté, de son groupe ancestral. Il s'ensuit que la femme mariée n'appartenait pleinement ni à la famille de son père ni à celle de son mari et, en cas de décès, n'avait personne qui fût tenu de la pleurer.

Il y avait cependant une circonstance qui pouvait la faire sortir de cette position inférieure : c'est lorsqu'elle devenait mère. En mettant au monde un fils, elle acquérait une dignité semblable à celle de son mari, un caractère sacré ; car pour ses enfants elle prenait également rang d'ancêtre.

Aussi la mère est-elle nommée par Ezéchiel aussitôt après le père, et dans le Lévitique même à la première place parmi les personnes à qui le prêtre pourra rendre les honneurs suprêmes. Le grand prêtre n'est autorisé à se souiller pour personne, « pas même pour son père ou pour sa mère ». Ce n'est que par la maternité que l'épouse entre réellement dans le groupe social et religieux dont son mari est le chef. Ce changement est bien marqué par la modification qui se fait alors dans le nom de la femme arabe. Jusque là on l'appelle par son nom et celui de son père, jamais par celui de son mari ; « ce n'est que quand un enfant est né que les parents reçoivent par l'enfant une *kounya* commune : *Abou Amr*, *Oumm Amr* (père et mère d'Amr) » (2).

(1) WELLHAUSEN, *Reste* 2, p. 181 ; *die Ehe*, p. 450. « A Athènes la loi limitait... pour les femmes le droit de suivre le convoi aux proches parentes jusqu'au 3e degré (DÉMOSTH. 43, 62)... Pittakos défendait absolument *accedere quemquam in funus aliorum* (CIC., *de leg.*, 2, § 65) », ROHDE, *Psyche* 2, I, p. 224. 225.

(2) WELLHAUSEN, *Die Ehe*, p. 450. De même dans l'Orient moderne : PH. BALDENSPERGER, *Pal. Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1901, p. 75. — Dans l'ancien Israël,

S'il y avait ainsi un groupe nettement circonscrit dans l'intérieur duquel devait se célébrer le culte ancestral, comment expliquer que, d'autre part, ces mêmes rites fussent dans l'usage courant observés par tous et pour tous ?

M. Schwally suppose que les rites du deuil n'ont d'abord été observés qu'en l'honneur des ancêtres, que les autres morts n'étaient pas pleurés ou l'étaient de quelque autre manière, que les petites communautés de culte ancestral s'excluaient alors entièrement et étaient même impures les unes pour les autres.

Il en donne pour preuve que dans les temps historiques les sacrifices et les prières n'étaient offerts qu'au père et à la mère, que, par conséquent, les rites les plus manifestement religieux étaient restés réservés aux ancêtres, et que, d'autre part, il y avait des morts que l'on n'honorait pas par des jeûnes et des lamentations, à savoir les petits enfants : lorsque le premier fils de Batschèba mourut, David « se leva, se lava, s'oignit, mit son manteau, alla à la maison de Yahvéh..... se fit servir de la nourriture ». Il est vrai que les assistants s'étonnèrent grandement de cette façon d'agir ; mais, affirme M. Schwally, « l'étonnement des courtisans était déplacé. Il n'est pas historique. La forme particulière de la tradition vient, me semble-t-il, de ce que

la femme était appelée du nom de son mari : Juges 4, 4. 17 ; 5, 24 ; 1 Sam. 25, 14 ; Es. 4, 1. — Les exemples de *kounya* que M. L.-G. Lévy (*la Famille*, p. 116) croit pouvoir signaler en Israël sont sans valeur : « Penouel Abi Guedor, Ezer Abi Houschâh (voir 1 Chr. 4, 3. 4. 21 etc...) » signifient simplement « Penouel, père de Guedor », c'est-à-dire ancêtre des habitants de la ville de Guedor (Jos. 15, 58 ; 1 Chr. 12, 7), Ezer, père de (la ville de) Houschâh (2 Sam. 21, 18 ; 23, 27 ; 1 Chr. 11, 29 ; 20, 4 ; 27, 11) ; et de même Laeda père de (la ville de) Marêschâh, Ephrata père de Bethléhem. L'usage de la *tecnonymie*, extrêmement répandu chez les non-civilisés, avait à l'origine sans doute un but de préservation magique. Il ne vient pas, en effet, de ce que le père tenait à affirmer sa paternité (G.-A. Wilken ; E.-B. Tylor). Selon M. Salomon Reinach (*Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 119), c'est l'enfant que les parents veulent protéger « en déroutant les esprits qui voudraient lui nuire ou en assumant sur eux le péril dont l'évocation magique de son nom pourrait le menacer ». Cette explication ne pourrait convenir qu'au cas où les parents *substituent* le nom de l'enfant au leur et s'appellent *Kamis le père, Kamis la mère* ; encore faudrait il que l'enfant cessât d'être appelé de ce nom. Nous croirions plutôt avec M. J.-G. Frazer que c'est eux-mêmes que les parents cherchent à préserver en dissimulant leur nom réel ; s'ils ne craignent pas d'employer le nom de leur enfant, c'est que, d'après une croyance très répandue, « le nom n'est partie intégrante de l'individu » et n'est par suite dangereux à énoncer « que quand il le prononce avec sa propre voix » (*Rameau d'or*, I, p. 336-340).

les vues opposées de deux époques se sont déposées dans ces récits » (1). Il est vrai que M. Schwally cite lui-même un texte hébraïque du deuxième siècle après J.-C. qui prouve qu'à cette époque, comme selon lui au temps de David, on n'observait pas pour l'enterrement des enfants morts en bas âge tous les rites funéraires usités pour les adultes (2). Que devient alors la divergence de vues qui, d'après notre critique, se fit jour au cours des siècles et doit se refléter dans ce récit ?

L'explication de M. Schwally ne nous paraît pas être la vraie. Il n'est pas exact que dans l'ancien Israël on ne fît point de lamentation sur les enfants : tout Israël pousse des cris de deuil à la mort de l'enfant de Jéroboam (3). Jacob déchire ses vêtements, revêt le sac et mène deuil pour son jeune fils Joseph (4). A la mort de la fille de Jaïrus qui avait 12 ans, il y eut des cris et des lamentations accompagnées de jeux de flûte (5). Si l'attitude de David est relatée en détail, c'est précisément parce qu'il s'est mis en contradiction avec la coutume régnante. Il ne faisait, du reste, que tirer logiquement les conséquences du point de vue yahviste (6).

Il n'est pas exact non plus qu'il fût interdit par la coutume d'offrir des sacrifices funéraires à d'autres qu'à ses propres ancêtres. On a dû en apporter à l'âme d'un inconnu qui

(1) Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, p. 31-35. 80.

(2) *Ebel rabbati* (ou *Semachoth*) III, 1. 2. Ainsi pour l'ensevelissement d'un enfant âgé de plus d'un jour et de moins de 30, l'on ne se met pas en rang et l'on ne prononce pas les bénédictions de deuil. — Comp. Perles, *MGWJ*, 10, p. 379. 380. — Chez les Grecs, de même, on n'observait pas tous les rites funéraires pour les enfants morts en bas âge ; on ne leur offrait pas de sacrifices : Plutarque, *Consol. ad uxorem*, 11.

(3) 1 Rois 14, 13. 18.

(4) Gen. 37, 34. — Au contraire 2 Sam. 14, 4 (lisez 2) et Jér. 31, 15 que cite M. Grüneisen (p. 172) ne sont pas probants ; car il s'agit de fils adultes.

(5) Matth. 9, 23 ; Marc 5, 38 ; Luc 8, 52.

(6) Voyez *C*, p. 80. 147. — Il est à remarquer, d'ailleurs, que le culte rendu aux enfants morts ne constitue pas nécessairement une exception au culte des ancêtres. « Le Veddah (Ceylan) attend de l'ombre de son parent ou de son enfant mort le succès qu'il souhaite à la chasse et, s'il tire mal, il croit que c'est parce qu'il a manqué de l'invoquer » (Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 308). Les Veddahs « demandent aide et secours aux esprits bienveillants et surtout aux esprits des enfants décédés » (Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 152). Les Zoulous adorent tous les *amatongos* de leur tribu, même les petits enfants (*ibid.*, p. 151).

avait péri de mort violente (1), à la *maṣṣêbâh* d'un prince (2), sur la tombe des personnages célèbres par leur piété : « Répands ton pain sur la tombe des justes, mais n'en donne pas aux impies », dit le vieux Tobit à son fils (3). Jacob verse une libation sur la stèle funéraire de Débora, nourrice de Rébecca (4) ; la parenté de lait étant chez les Arabes assimilée à la parenté du sang, on peut regarder Débora comme une parente de Rébecca (5) ; mais en ligne paternelle, la seule qui comptât pour le culte des ancêtres, elle n'était rien à Jacob.

Pour ce qui est des prières, il est difficile de rien affirmer, puisqu'il n'y a pas dans l'Ancien Testament un seul exemple de prière au mort. Chez les Juifs, il est vrai, le *qaddiš* ne peut être prononcé que par le fils du défunt, mais ce n'est pas une prière *au* mort, c'est une prière *au profit* du mort. De plus, elle n'apparaît pas avant la fin du premier millénaire de notre ère (6). Il est toutefois bien vraisemblable *a priori* que dans l'antiquité israélite la consultation était souvent accompagnée de prières ; or, on ne consultait pas seulement ses ancêtres.

On ne veut pas nier que certains rites, par exemple le droit de fermer les yeux du défunt, aient pu être dans la règle réservés à son fils (7). Mais dans l'ensemble il ne paraît pas qu'il y ait eu de différence profonde dans les rites entre le culte offert à un ancêtre et les honneurs rendus à un autre mort.

La différence nous semble avoir été que le culte était obligatoire dans le petit cercle de la communauté ancestrale et facultatif dans les autres cas. L'observation des rites du deuil ne devait pas être imposée rigoureusement à la mort d'un enfant en bas âge comme pour la mort d'un

(1) Deut. 21, 1-9. Voyez *C*, p. 169. 170.
(2) 2 Sam. 18, 18. Voy. *C*, p. 200. 201.
(3) Tobie 4, 17. Voy. *C*, p. 168.
(4) Gen. 35, 8. 14. Voy. *C*, p. 168.
(5) Wellhausen, *die Ehe*, p. 441.
(6) Dalman, *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 170-173. 175. 176.
(7) Cf. Perles, *MGWJ*, 10, p. 350 : chez les Juifs les yeux étaient fermés d'ordinaire par le fils.

père par exemple ; sans quoi David n'eût sans doute pas pris les libertés que l'on sait avec la tradition.

Le mari devait prendre *habituellement* le deuil à la mort de sa femme ; de là l'étonnement des Juifs lorsqu'Ezéchiel s'abstient de se conformer à l'usage ; mais, d'autre part, le mari ne devait pas être *obligé* de le prendre : aussi le même Ezéchiel, lorsqu'il légifère, et le rédacteur du Code de Sainteté, préoccupés de restreindre le plus possible la liste des deuils permis au prêtre, ne l'autorisent-ils pas à se rendre impur pour sa femme.

Il résulte de là que le culte des ancêtres paternels a existé indiscutablement dans l'antiquité israélite, mais qu'il n'y était pas constitué d'une façon très stricte et très exclusive. Et il n'y a pas lieu de croire que le culte général des morts soit une extension d'un ancien culte des ancêtres plus rigoureusement limité. Il est plus probable que le culte des ancêtres chez les anciens Hébreux ne s'est jamais nettement dégagé du culte général des morts, qui est certainement plus ancien ; car la plupart des rites funéraires étaient à l'origine des rites préservatifs ; toutes les personnes qui se croyaient menacées par l'esprit du mort devaient les accomplir pour leur sûreté, qu'elles fussent ou non parentes du défunt.

---

2. — TRACES DE L'INFLUENCE DU CULTE DES ANCÊTRES SUR LA CONSTITUTION DE LA FAMILLE

Ce n'est pas le culte des ancêtres qui a *créé* la famille israélite.

Cela ressort du fait que, avant d'être constitués patriarcalement, les Sémites ont eu une organisation fondée sur la descendance féminine.

Dans cette organisation la famille devait exister déjà, mais les enfants, comme la femme, avaient des ancêtres différents de ceux de l'homme; dès cette époque devaient exister aussi plusieurs des institutions rattachées plus tard à la famille, comme l'héritage et la vengeance; mais elles appartenaient à la *mišpàḥàh*. L'organisation de la famille, telle que nous la trouvons au temps où la filiation paternelle eut prédominé, n'a donc pas dû être une création *ex nihilo*, mais la transformation d'une organisation antérieure.

Une autre raison pour laquelle il n'est pas probable que le culte des ancêtres ait *créé* la famille patriarcale, c'est que ce culte se rencontre dans un grand nombre de sociétés du type maternel. Il pouvait donc s'accommoder de modes d'organisation sociale fort divers.

Qu'il s'harmonise mieux avec le patriarcat, cela est fort soutenable; et il y aura lieu de voir s'il n'a pas contribué en quelque mesure à la transformation de la constitution maternelle en constitution paternelle; mais il ne peut pas, en tous cas, avoir été le facteur unique et déterminant de cette transformation, puisque, aujourd'hui encore, il existe des peuples où il n'a point provoqué une semblable évolution.

Mais, si le culte des ancêtres n'a pas *créé* les institutions de la famille sémitique, il a pu concourir à donner à ces institutions leur forme caractéristique.

Cela est plus que probable *a priori*. Du moment que le culte des ancêtres a été pratiqué, comme nous avons essayé de l'établir, dans la famille hébraïque, il est à peu près impossible que, pendant les longs siècles d'organisation patriarcale, il n'ait pas marqué de son empreinte toute la vie familiale.

Cette présomption nous paraît confirmée par les faits : il y a dans la constitution de la famille israélite des traits dont on ne saurait rendre pleinement compte sans faire intervenir le culte ancestral. A condition que les conclusions en soient ainsi restreintes, la démonstration donnée par M. Stade conserve toute sa force.

A. — CARACTÈRE RELIGIEUX DE LA FAMILLE

C'est un fait remarquable que dans le yahvisme, religion *nationale*, la famille formât un groupe cultuel, dont le père était le chef.

Elkana, lorsqu'il allait chaque année à Silo, emmenait ses femmes, ses fils et ses filles et partageait avec elles le repas du sacrifice (1). Le législateur deutéronomiste définit ainsi le groupe qui venait « manger devant Yahvéh » : « toi, ton fils, ta fille, ton esclave et ta servante », ou « toi et ta maison » ; il recommande seulement d'y adjoindre « le lévite qui sera dans tes portes » (2). Le repas pascal se célébrait dans la maison et par famille. Il est vrai que ces détails sur le rite de la Pâque ne se trouvent que dans le plus récent des codes israélites, dans le document sacerdotal post-exilique. Mais étant donnée la tendance des législateurs de cette époque à accentuer le caractère public et national du culte israélite, étant donné, d'autre part, l'archaïsme indé-

(1) I Sam. 1, 1-9.
(2) Deut. 12, 18 ; cf. 12, 12 ; 14, 26 ; 15, 20 ; 16, 11. 14 ; etc...

niable du rituel de la Pâque, il est évident que ce n'est pas après l'exil seulement que ce repas est devenu « une sorte de sacrifice de famille » (1).

Il y avait peut-être un sanctuaire de Yahvéh dans chaque demeure (2). Et c'est de même sur le toit des maisons particulières que les Judéens assyrophiles brûlaient des offrandes et versaient des libations à l'armée des cieux (3).

Il est vrai que, aussi haut que nos documents nous permettent de remonter, c'est Yahvéh qui est le dieu de ce groupe cultuel que formait la *bayit* (maison, famille) israélite (4). Mais ce n'est qu'à une époque relativement récente et sous l'action de la grande personnalité historique de Moïse que le culte de Yahvéh s'est imposé à toutes les peuplades israélites. Et ce n'est évidemment pas une religion *nationale* comme le yahvisme qui a la première élevé la famille au rang d'institution cultuelle. La famille devait déjà auparavant être l'un des cadres traditionnels du culte.

Le plus naturel est de penser que c'est la religion des ancêtres qui lui avait conféré cette dignité.

B. — AUTORITÉ DU PÈRE

C'est à la même origine que doit remonter le caractère sacré dont était revêtue l'autorité du père dans sa famille.

C'était le père qui, dans la règle, offrait les sacrifices et représentait la famille auprès de Dieu. Ce droit sans doute n'était pas rigoureux et exclusif. Gédéon, Absalom, Adoniya sacrifient du vivant de leur père ; Mica consacre l'un de ses fils pour lui servir de prêtre ; lorsque l'arche est déposée dans la maison d'Abinadab, c'est l'un de ses fils qui est chargé de la garder (5). Mais normalement les fonctions sacerdotales revenaient au chef de famille, à tel point que le

(1) Ceci contre ROBERTSON SMITH, *Rel. of the Sem.* ², p. 280.
(2) Gen. 27, 7. Voyez C, p. 238.
(3) Jér. 19, 13 ; 32, 29.
(4) GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 178-196.
(5) Juges 6, 18-28 ; 2 Sam. 15, 7-12 ; 1 Rois 1, 9. 10 ; Juges, 17, 5 ; 1 Sam. 7, 1.

terme de père était dans l'antiquité devenu synonyme de prêtre (1).

Une importance toute particulière était attachée à la bénédiction du père. Elle tenait, sans doute, à l'efficacité magique que, comme beaucoup d'autres peuples, les Hébreux prêtaient à la parole en général ; car toute malédiction s'accomplit d'elle-même à moins qu'on ne la combatte par une bénédiction (2). Cette vénération venait aussi de la clairvoyance particulière que l'on attribuait aux mourants. Mais la bénédiction paternelle devait au caractère sacré de son auteur l'importance tout à fait exceptionnelle qu'on lui reconnaissait : par elle le père déterminait l'avenir de ses enfants : on racontait que Jacob avait risqué l'exil et exposé sa vie même pour l'arracher à son frère Esaü (3).

Le caractère sacré de la vénération dont le père était entouré se reflète encore dans le cinquième commandement du décalogue, étroitement rattaché aux commandements relatifs à Dieu, bien que le yahvisme eût naturellement perdu le souvenir des liens qui rattachaient cette vénération au culte des ancêtres (4).

Il est légitime de penser que cette autorité religieuse dont était revêtu le père, comme prêtre du culte familial et comme ancêtre, a contribué à maintenir le pouvoir fort étendu qu'il exerçait sur tous les membres de sa maison. Il avait droit de vie et de mort sur les siens aussi longtemps du moins qu'ils habitaient sous son toit ; de même que le père arabe pouvait enterrer vivantes les filles qui lui naissaient (5), le père hébreu pouvait offrir ses fils et ses filles en holocauste (6). Ruben dit à Jacob : « Fais mourir mes deux fils si je ne te ramène pas Benjamin. » (7) Si, dans les conflits avec

(1) Juges 17, 10 ; 18, 19. Stade, *GVI²*, I, p. 395.

(2) Par exemple Juges 17, 2. Comp. Jug. 9, 57 ; 2 Rois 2, 23. 24 ; etc.

(3) Gen. 9, 25-27 ; 27, 4 suiv. ; 48, 9-20 ; 49, 1-28.

(4) Exode 20, 12 ; cf. 21, 15. 17 ; Lév. 20, 9 ; Deut. 21, 18-21 ; Prov. 30, 17. Comp. Lippert, *der Seelencult*, p. 143. 144 ; Schwally, *das Leben*, p. 29 ; Bertholet, *die isr. Vorstell. vom Zustand nach dem Tode*, p. 15 ; et au contraire Frey, *TSS*, p. 68-72 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 177. 178.

(5) Wellhausen, *die Ehe*, p. 458.

(6) Gen. 22 ; Juges 11, 30. 39 ; 2 Rois 3, 27 ; 16, 3 ; 21, 6 ; Michée 6, 7, etc.

(7) Gen. 42, 37.

des tiers, le chef de famille prenait nécessairement le parti des siens (1), il était le souverain juge des délits qui se commettaient entre membres de sa maison : Juda ordonne que sa belle-fille Tamar soit brûlée ; la loi du Deutéronome suppose qu'autrefois le père et la mère pouvaient condamner leur fils à mort (2). Le chef de famille pouvait vendre ses enfants comme esclaves (3).

Ces prérogatives du père ont sans doute pour première origine le droit de propriété qu'il possédait sur les femmes qu'il avait enlevées ou dont il avait payé le *mohar*, comme sur les esclaves qu'il avait conquis ou achetés et sur les enfants qui pouvaient naître des uns et des autres. Mais la religion était venue sanctionner et perpétuer les droits du maître.

C. — CONDITION DE LA FEMME

La femme mariée sous le régime patriarcal, c'est-à-dire au fond sous le régime de l'achat, était, nous l'avons indiqué, dans une situation qui en principe tenait du servage, en dépit des correctifs que la pratique apportait à la théorie. Elle ne faisait pas réellement partie de la parenté de son mari.

Elle aurait pu sortir de cette situation inférieure si, comme c'était le cas chez les Romains, elle avait été introduite par un acte d'adoption dans le groupe religieux du mari. Mais il ne paraît pas que chez les Sémites elle l'ait été, même à un rang subalterne.

M. Schwally invoque, pour soutenir la thèse contraire, le terme de *neqêbâh* (de *nâqab*, percer), où il y trouve l'indice que l'on perçait à l'origine l'oreille de la femme comme

(1) Ainsi Joas refuse de livrer son fils Gédéon-Jérubbaal (Juges 6, 30-32). Jacob fait cause commune avec ses fils Siméon et Lévi, bien qu'il blâme leur conduite (Gen. 34, 30. 31 ; 35, 5). Cf. GRÜNEISEN, *der Ahnenk.*, p. 226.

(2) Gen. 38, 24 ; Deut. 21, 18-21.

(3) Ex. 21, 7 ; Néh. 5, 5. 8 ; cf. 2 Rois 4, 1 ; Job 24, 9. Sur l'étendue de la puissance paternelle en Israël, comp. L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 235-239.

celle de l'esclave, pour l'introduire dans le culte de son mari (1). Seulement *neqèbàh* ne signifie pas « femme mariée » mais « femelle » : il faut donc s'en tenir à l'étymologie traditionnelle. Le même savant allègue que, dans la langue de la mischna, *qiddousim* (proprement consécration) signifie « fiançailles », *qiddes 'issàh* « prendre une femme pour fiancée », etc. (2). Mais le sens de ces expressions semble être plutôt, comme le dit le Talmud, que, en prenant une femme pour fiancée, l'homme « la rend interdite à tout autre homme comme une propriété sacrée » (3).

Il n'y avait pas chez les Israélites de rites religieux dans les cérémonies du mariage (4).

La femme étrangère avait le droit de continuer à adorer ses dieux ; c'était même là ce qui faisait le grand danger de ces mariages mixtes aux yeux des zélateurs de Yahvéh ; la faute de Salomon, selon eux, n'est pas tant d'avoir élevé des sanctuaires aux dieux de ses femmes que de s'être mis dans le cas d'avoir à faire cette offense au Dieu d'Israël et de s'être laissé entraîner à sacrifier lui-même à ces divinités étrangères (5). On fait un mérite à Ruth la Moabite, veuve d'un Israélite, d'avoir dit à sa belle-mère : « Ton peuple sera mon peuple ; ton Dieu sera mon Dieu. » (6)

La femme, en effet, chez les Israélites comme chez les Arabes, ne cessait pas, par le fait de son mariage, d'appartenir à son peuple, à sa parenté, à sa famille. Une veuve qui n'a pas d'enfant, une épouse répudiée retournent en général à la maison de leur père. C'est à son père et à sa mère qu'a recours une jeune femme calomniée par son mari (7).

Si l'épouse était ainsi et restait une étrangère tant qu'elle

(1) *ZatW*, 1891, p. 181-183 ; *Das Leben*, p. 39.

(2) *Das Leben*, p. 194.

(3) *Qidd.*, 2[b].

(4) L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 158 suiv. Chez les Arabes cependant, d'après M. Wellhausen, le mariage a dû, déjà avant l'islam, recevoir une consécration religieuse : « du moins Mohammed ne parait pas l'introduire comme quelque chose de nouveau, mais la supposer » (*Die Ehe*, p. 443).

(5) 1 Rois 11, 1-13.

(6) Ruth 1, 16 ; cf. 1, 15 ; 2, 12.

(7) Jug. 19, 2-9 ; Ruth 1, 8. 15 ; Gen. 38, 11 ; Lev. 22, 13 ; Deut. 22, 13-21. — Robertson Smith, *Kinship*, p. 61. 62. 101-103. 267. 268 ; Wellhausen, *Die Ehe*, p. 449. 450.

n'avait pas de fils, elle acquérait, au contraire, une dignité d'un caractère sacré en devenant mère (1). Pour ne citer qu'un trait, qui marque bien la différence des deux conditions, Bath Schèba, lorsqu'elle se présente chez David, son mari, s'incline et se prosterne devant lui ; lorsqu'elle vient chez Salomon son fils, celui-ci se lève pour aller à sa rencontre, se prosterne devant elle, puis la fait asseoir à sa droite (2). Ce changement profond dans la situation faite à la femme au sein de la famille ne s'explique pleinement que si l'on fait intervenir l'influence de la religion ancestrale.

D. — SUCCESSION

Chez les anciens Israélites les femmes n'étaient point aptes à hériter ; les filles ne partageaient pas la succession de leur père avec leurs frères.

La situation se modifia lorsque l'usage de tester se développa ; le père put alors « accorder » à ses filles « une part d'héritage parmi leurs frères ». Mais, même à cette époque, cette part dans la succession n'était pas pour elles un droit, mais une faveur qu'elles devaient à une stipulation expresse du défunt (3).

Dans les temps anciens, lorsqu'un homme mourait sans laisser de fils, ses biens passaient à son frère, ou, s'il n'en avait pas, à son plus proche parent en ligne masculine. La loi autorisant les filles à hériter de leur père quand il ne laissait point de fils, est très récente (4) ; encore imposait-elle

(1) Ex. 20, 12 ; 21, 15. 17 ; Lév. 20, 9 ; Deut. 21, 18-21 ; Prov. 30, 17. Comp. p. 10 et 47.

(2) 1 Rois 1, 16 ; 2, 19. 20.

(3) Job 42, 15. — On cite encore comme preuve que les filles pouvaient hériter *à côté* des fils le passage Esdras 2, 61, d'après lequel l'une des familles sacerdotales s'appelait « fils de Barzillaï », parce que leur ancêtre « avait épousé une des filles de Barzillaï le Galaadite et fut appelé de leur nom ». Or, d'après 2 Sam. 19, 38. 39 ; 1 Rois 2, 7, Barzillaï avait au moins un fils. Mais une donnée tirée d'une généalogie aussi récente ne saurait être regardée comme un témoignage historique sur l'époque de David.

(4) Nombres 27, 1-11 ; 36 ; Esr. 2, 61 ; Néh. 7, 63 ; Tob. 6, 12 ; 7, 11. 12 ; 8, 20. M. GRÜNEISEN (p. 215), pour montrer que cette coutume est plus ancienne que ne

à l'héritière l'obligation d'épouser un homme appartenant non seulement à la tribu, mais, à ce qu'il semble, à la *mišpâḥâh* de son père, ce qui montre que ce n'était, au fond, qu'une autre forme du lévirat. Il y a dans le texte un certain flottement. Tantôt il paraît édicter simplement que les héritières prendront mari dans leur tribu (le motif que le Code Sacerdotal donne à cette mesure, à savoir la nécessité d'empêcher les terres de sortir de la tribu, n'en demande pas plus), tantôt il ordonne que l'époux soit choisi dans la *mišpâḥâh* de la tribu du père (1); et dans l'exemple par lequel le rédacteur sacerdotal illustre lui même la loi, les filles de Selofchad épousent *les fils de leurs oncles*, c'est-à-dire ceux qui auraient hérité d'après la règle agnatique.

La succession était donc en principe agnatique comme chez les Grecs et les Romains.

On a voulu expliquer ce caractère par le culte des ancêtres : ceux-là seuls peuvent hériter qui sont aptes à perpétuer la religion du père, c'est-à-dire ses fils et ses parents mâles (2).

Mais le cas de Jephté que l'on cite à l'appui n'autorise pas les conséquences que l'on croit pouvoir en tirer. Jephté, nous est-il dit, « était fils d'une prostituée ; et la femme de son père lui enfanta des fils ; lorsque les fils de cette femme eurent grandi, ils chassèrent Jephté et lui dirent : tu n'hériteras pas dans la maison de notre père ; car tu es le fils d'une femme étrangère (à la famille) » (3).

MM. Stade et Charles concluent de ce passage que les fils illégitimes n'avaient pas droit à l'héritage, et cela parce que leur mère n'avait pas reçu par mariage part au culte de l'homme. Mais le mariage israélite, nous l'avons vu, ne comportait pas l'adoption de la femme dans le culte du

le dit M. Stade, allègue Gen. 31, 14. Mais ce passage a un autre sens : voy. ci-dessus p. 13. Léa et Rachel n'étaient pas des filles héritières : elles avaient des frères (Gen. 31, 1).

(1) Nombres 27, 1. 6. 12 (d'après LXX, Vulg. et certains manuscrits hébreux).

(2) Stade, *GVI*², I, p. 391. 392 : Charles, *Doctrine of a fut. Life*, p. 26. 27.

(3) Juges 11, 1. 2. Sur la restitution du texte et l'interprétation de ce passage, nous nous permettons de renvoyer à *Annales de bibliographie théol.*, 1898, p. 138.

mari (1). De plus il ressort de l'histoire citée elle-même que Jephté, fils d'une prostituée, n'a été, comme Ismaël, fils d'une concubine, exclu de l'héritage que parce qu'il a été violemment *chassé* de la maison de son père : il « s'enfuit de devant ses frères » ; plus tard il se plaint d'avoir été haï, chassé de la maison de son père (2); il avait donc des droits, une « maison paternelle », une famille, dont il n'a été exclu que par la violence. Dans les sociétés où le grand nombre des fils est une force et une richesse, il était naturel que l'on ne cherchât pas à esquiver les charges de la paternité et que le père revendiquât tous ses fils.

« Les rabbins reconnaissent à l'enfant né d'une union adultérine ou incestueuse tous les droits d'héritier. » (3) Il en était de même chez beaucoup d'autres peuples où fleurissait le culte des ancêtres. « La loi égyptienne... n'admettait pas de bâtard et voyait dans tous les enfants des fils légitimes. » (4) A Madagascar (district de Vohiléna) « la coutume n'établit aucune différence entre les enfants légitimes et les enfants illégitimes : ceux-ci, comme ceux-là, sont traités de la même manière, jouissent des mêmes avantages, ont le même droit à l'héritage de leurs parents, etc... » (5).

Il ne paraît pas qu'un lien de cause à effet entre le culte des ancêtres et la succession limitée aux fils et aux agnats puisse être démontré, du moins en ce qui concerne les Sémites :

1° Il y a des peuples qui ont le culte des ancêtres et où les biens passent à la fille du défunt ou au fils de sa fille (Egypte), voire même au fils de sa sœur selon le principe de la filiation maternelle (6).

2° Il y a des raisons de penser que, dans l'antiquité arabe, l'héritage était partagé entre tous les membres du *ḥayy* et suivait par conséquent le même sort que le butin enlevé

(1) P. 56, 57.

(2) Juges 11, 2. 7 : Gen. 21, 10.

(3) *Yebamot*, 22 : L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 265, note 5.

(4) Eugène Révillout, *Cours de droit égyptien*, I, Paris, Leroux, 1884, p. 169.

(5) Rapport du capitaine Granet, *Journal des Debats*, 27 mai 1898.

(6) Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, I, p. 224. 225 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 215.

dans une razzia. Ce qui, comme le remarque Robertson Smith, est fort naturel, « puisque chez les nomades les eaux et les pâturages étaient et sont encore propriété commune de la tribu et que les biens meubles étaient sans cesse capturés et repris ». Les biens étaient au fond propriété commune de ceux qui les défendaient en commun (1). Il résulte de là que, dès les temps primitifs, le droit d'hériter a dû être limité aux guerriers, aux mâles, et cela pour une raison indépendante du culte.

A supposer que, au temps de l'organisation maternelle, la femme eût acquis le droit d'hériter pour son propre compte (2), il était presque inévitable qu'elle fût privée de ce droit lorsque les mariages par achat se généralisèrent ; il en serait résulté, en effet, que les biens seraient sortis du clan pour passer dans un groupe étranger. Il y avait donc pour les clans un intérêt immédiat, et sans lien nécessaire avec le culte des ancêtres, à refuser aux filles mariées ou destinées à se marier au dehors, toute part dans la succession de leur père (3).

La transmission du culte des ancêtres et celle des biens en ligne masculine paternelle paraissent être, au fond, deux effets d'une même cause : la modification du régime matrimonial, qui a eu elle-même pour motif principal les avantages que l'homme trouvait au type de mariage où il était le *ba 'al*, le maître. La religion demandait peut-être que les biens fussent attribués à des héritiers qui perpétueraient le culte du défunt ; mais ce sont des causes sociales générales qui ont déterminé le mode de recrutement du groupe où ce culte se perpétuait.

Si le culte des ancêtres paternels n'a pas *créé* le droit successoral israélite, il y a deux points où il paraît l'avoir

(1) *Kinship*, p. 54. 55. 264. Voy. aussi plus haut p. 35. — La propriété collective a peut-être subsisté chez les Israélites, comme elle subsiste dans la Palestine moderne, à côté de la propriété privée : Michée 2, 5 (authenticité et sens incertains) ; Jér. 37, 12 ; Psaume 16, 5. Cf. Frants Buhl, *die socialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 56-62.

(2) Comme Robertson Smith croit pouvoir l'établir pour l'antiquité arabe, *Kinship*, p. 94. 95.

(3) Rob. Smith, *Kinship*, p. 94.

influencé : je veux parler du caractère sacré du patrimoine familial et du droit d'aînesse.

Naboth refuse de vendre au roi Achab sa vigne ou de l'échanger contre une autre meilleure, en s'écriant : « Yahvéh me garde de te céder l'héritage de mes pères ! » (1) Lorsqu'un Israélite était forcé de vendre sa terre, son plus proche parent, appelé le *goel*, avait le droit, et très certainement à l'origine le devoir de l'acheter (2). C'est en vertu de cet usage que Jérémie acquiert le champ de son cousin et que Boaz achète à Noomi la terre du défunt Machlon en même temps qu'il épouse sa veuve, Ruth (3). Ce soin jaloux de ne pas laisser aux mains d'un étranger l'héritage des pères s'explique le mieux si ce coin de terre contenait le tombeau de famille. Joseph, Josué et Eléazar étaient, d'après la tradition, enterrés dans leur « héritage » particulier ; Samuel, Joab furent ensevelis dans leur maison. Néhémie risque sa position pour aller relever « la ville des sépulcres de ses pères » (4).

Le Deutéronome stipule que l'aîné doit recevoir une part double de celle de ses frères (5). Ce privilège ne s'explique pas simplement par le fait que « dans les croyances primitives on attribue à toute prémice de la force génitrice une vigueur particulière et un caractère sacré » (6). Car il arrivait couramment dans les temps anciens que le père attribuât la qualité de premier-né à celui de ses fils qu'il préférait, souvent au cadet comme le prouvent les traditions bien connues relatives à Esaü, à Ruben, à Ephraïm et le cas des fils de David ; la chose était si fréquente que l'on avait même créé un mot particulier, *bakker*, pour désigner ce transfert

(1) 1 Rois 21, 3.

(2) Et non de le racheter, comme on traduit d'ordinaire. Cf. Frants Buhl, *die socialen Verhaltnisse der Israeliten*, p. 59-62.

(3) Jér. 32, 7-15 ; Ruth 2-4 ; cf. Lév. 25, 25.

(4) Jos. 24, 30. 32. 33 ; comp. Gen. 48, 22 ; Jos. 19, 49. 50 ; Néh. 2, 3. 5 ; voy. *C*, p. 198 ; cf. Frants Buhl, *die socialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 55. En Chine les ancêtres sont les vrais propriétaires du sol : « tous les événements importants de la famille sont communiqués aux défunts, en particulier tout changement dans la propriété ou dans le droit possessoral des ancêtres est toujours l'objet d'une reconnaissance nouvelle ». Julius Happel, *la Religion de l'ancien empire chinois*, *RHR*, 4 (1881), p. 272.

(5) Deut. 21, 15-17.

(6) Gen. 49, 3 ; Deut. 21, 17 ; Psaume 78, 51 ; 105, 36. — L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 40 ; Grüneisen, *der Ahnenkultus*, p. 218.

du droit d'aînesse à un autre qu'au premier-né et que des savants modernes se sont demandé s'il n'y avait pas eu chez les Hébreux, comme en France autrefois, en Suisse, en Allemagne, en Hongrie, en Scandinavie, en Frise, en Australie, en Nouvelle-Zélande, chez les Zoulous et les Mongols, un droit d'ultimogéniture ou de *maineté*, c'est-à-dire un avantage fait au dernier né (1).

Ainsi que l'a vu M. Stade, le but et la raison d'être de ce privilège conféré à l'un des fils était le maintien du culte familial. La double part réservée au fils avantagé comprenait, en effet, probablement la terre des pères (2). Il semble que le patrimoine n'était pas morcelé ; d'après Deut. 25, 5, il devait arriver très fréquemment que « des frères demeurassent ensemble », c'est-à-dire que les cadets vécussent chez le « premier-né ». Ce privilège comportait aussi des charges ; car le fils avantagé avait à entretenir les membres féminins de la famille.

E. — IMPORTANCE ATTACHÉE A LA POSSESSION D'UN FILS. — ADOPTION

L'Israélite attachait à la possession d'une postérité masculine une importance capitale.

Cela tenait en partie à ce que la considération à laquelle peut prétendre un nomade dans sa tribu et vis-à-vis des

(1) Cf. J. Jacobs, *Junior-right in Genesis. The archaeological Review*, mars-août 1888, p. 331. 342. C'est en vertu de cette coutume, régnante en Thuringe, que le père de Luther, bien qu'étant l'aîné de sa famille, avait dû aller gagner sa vie aux mines de Mansfeld (Félix Kuhn, *Vie de Luther*, Paris, 1883, I, p. 20.) — Nous ne croyons pas, pour notre part, que le cadet ait eu un droit semblable chez les Israélites. Si c'est lui qui est le préféré dans les traditions patriarcales, c'est parce que le goût de l'imagination populaire pour l'inattendu, le merveilleux et la tendance religieuse à accentuer l'intervention divine trouvaient également leur compte à l'exaltation de celui qui était *sans droit*. C'est pour des raisons analogues que beaucoup de héros israélites sont fils d'une femme longtemps stérile ou qu'ils sont issus de la moindre des familles de leur tribu (Gédéon, Saül, David).

(2) B. Stade. *GVI*², I. p. 392 ; F. Buhl, *die socialen Verhältnisse*, p. 55. — Cf. au contraire Oort, *Le rôle de la religion dans la formation des Etats*, *RHR*, 3, p. 102.

étrangers se mesure au nombre d'hommes armés qu'il est en mesure de mettre en ligne pour défendre ses biens ou enlever ceux des tribus voisines, pour exercer la vendetta, protéger les fugitifs qui ont cherché asile auprès de lui, et assurer aux troupeaux de la famille les meilleurs pâturages et la première place à l'abreuvoir (1). Aussi l'Israélite désirait-il avoir *beaucoup* de fils. Quand Rébecca quitte ses proches, ceux-ci lui adressent ce souhait : « Puisses-tu devenir des milliers de milliers et ta postérité posséder la porte de ses ennemis ! » (2) « Comme les flèches dans la main d'un guerrier, dit un psaume récent, ainsi sont les fils de la jeunesse. Heureux l'homme qui en a rempli son carquois ! Ils ne seront pas confondus quand ils parleront avec les ennemis à la porte. » (3)

Mais ce n'est pas seulement en tant qu'aides dans le travail ou comme défenseurs contre les pillards que les fils étaient appréciés dans la famille israélite. Le grand malheur pour un homme n'est pas tant de *vivre* sans enfants que de *mourir* sans fils. « Je m'en vais sans enfant », soupire Abraham. « Inscrivez-le comme un homme sans enfant », prononce Yahvéh contre Jéconia (4). Le « deuil sur un fils unique » est le plus amer de tous.

Et la raison pour laquelle le sort de l'Israélite sans descendant ou dont le fils meurt sans postérité est si lamentable, est clairement indiquée dans quelques passages : c'est qu'alors il n'a « plus de nom ni de reste sur la surface du sol » (5). La perpétuation du nom constitue pour le défunt une manière de survie ; le nom est, en effet « une sorte de double, d'effigie, d'ombre » ; d'après la mentalité primitive, ce que l'on fait au nom d'une personne on le fait à la personne

(1) SELLIN, *Beiträge zur isr. und jüd. Religionsgeschichte*, II. 1, p. 49.50, qui cite de nombreux passages : GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 218-220 ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 41. 81. 82 ; cf. WETZSTEIN, dans DELITZSCH, *Bibl. Commentar ü. d. A. T.*, *Iob*, p. 519. 520 ; Ex. 2. 16. 17, etc.

(2) Gen. 24, 60.

(3) Psaume 127, 4. 5.

(4) Gen. 15, 2 ; Jér. 22, 30.

(5) 2 Sam. 14, 7.

même (1). Or, le nom de l'ancêtre est attaché à l'existence de ses descendants mâles qui s'appellent « un tel fils d'un tel ». « Par eux, dit Jacob de ses petits-fils, par eux mon nom sera appelé, ainsi que le nom de mes pères Abraham et Isaac. » (2)

Un monument, une *yad*, peut, à la rigueur, perpétuer le nom du défunt ; mais ce n'est qu'un expédient pour remplacer le fils manquant : « Ainsi dit Yahvéh aux eunuques qui garderont mes sabbats et s'attacheront à ce que j'aime... : je leur donnerai dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom *meilleur que des fils et des filles ;* je leur donnerai un nom éternel qui ne sera pas aboli. » (3)

Mais anciennement ce n'était pas seulement la satisfaction d'entendre parfois du fond de sa tombe prononcer son nom dans une généalogie qui faisait désirer à l'Israélite d'avoir des fils et des petits-fils ; il y trouvait un intérêt plus concret et plus immédiat. D'Absalom il nous est dit qu'il n'avait point de fils « pour rappeler, c'est-à-dire pour invoquer son nom » (4) : celui, au contraire, dont la descendance mâle se prolonge a une lampe à perpétuité dans sa ville (5). Ces façons de penser et de parler ne s'expliquent que si chez les anciens Israélites comme en Babylonie un culte était rendu régulièrement par le fils à ses ancêtres et s'il devait en particulier brûler la lampe en son honneur et invoquer son nom.

Et, de même, si la femme israélite avait un si ardent

(1) E.-B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the development of civilization*, 2e éd., Londres, Murray, 1870, p. 125-151 ; R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Maier, 1878, p. 165-184 ; J.-G. Frazer, *Le Rameau d'or*, I, p. 330-378.

(2) Gen. 48, 16 ; 21, 12 ; Es. 48, 1 ; Nah. 1, 14 ; — 2 Rois 14, 27 ; Ex. 17, 14 ; Jos. 7, 9 ; — Es. 66, 22 ; Ps. 72, 17 ; 1 Sam. 24, 22, etc. Cf. Sellin, *Beiträge*, II, 1, p. 50 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 112-117, qui ne veulent pas faire intervenir le culte des ancêtres. — Sur les croyances relatives au nom en Israël, comp. Giesebrecht, *die alttestamentl. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, Thomas, 1901 ; dans le N. T., W. Heitmüller, *Im Namen Jesu, Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum N. T., Inaugural-Dissertation*, Göttingue, Huth, 1902 ; Jacob, *Im Namen Gottes*, Berlin, Calvary, 1903 ; — chez les Juifs, Blau, *Altjüd. Zauberwesen*, p. 117, 118, 121.

(3) Es. 56, 4. 5.

(4) 2 Sam. 18, 18. Voy. *C*, p. 201.

(5) 1 Rois 11, 36, etc... voyez *C*, p. 238-241.

désir d'avoir des fils, si c'était une honte pour une épouse que de n'en point mettre au monde, si la femme stérile donnait elle-même à son mari une concubine dont elle adoptait ensuite les enfants (1) ce n'était pas seulement parce que, en assurant une descendance à son mari, elle remplissait son devoir vis-à-vis de celui-ci et de son clan (2) ; elle y avait aussi un intérêt personnel direct. « Sept femmes en ce jour-là saisiront un seul homme en disant : Nous mangerons notre propre pain et nous fournirons nous-mêmes nos vêtements, mais fais-nous porter ton nom ! ôte notre opprobre ! » (3)

L'intérêt que la femme trouve à posséder un fils, c'est apparemment qu'elle aussi sera honorée par lui après sa mort. Peut-être voyait-on dans les chants par lesquels les filles d'Israël célébraient chaque année la fille de Jephté une sorte de compensation au culte qu'un fils ne devait jamais rendre à l'héroïne, puisqu'elle était morte vierge (4).

Le désir du clan de se perpétuer est sans doute un besoin primordial bien antérieur à la constitution de la famille patriarcale ; mais c'est sous l'influence du culte des ancêtres que ce désir avait, en Israël, revêtu la forme particulière qu'il a prise aussi en Chine, dans l'Inde, en Grèce. « La plus grande crainte du Chinois ordinaire, c'est qu'après sa mort il n'ait pas de fils qui lui rende le même culte, les mêmes honneurs que ceux qu'il a rendus lui-même à ses chers trépassés. » (5) Les Hindous déclarent nécessaire « d'avoir un fils légitime ou adoptif qui se chargera après leur mort de faire les sacrifices accoutumés » (6) En Grèce nous entendons Isée déclarer : « Il n'est personne qui, sachant qu'il doit mourir, puisse avoir assez peu souci de lui-même pour laisser sa famille sans descendance ; car alors il n'y aurait personne pour rendre aux morts les honneurs qui leur sont dus. » Les soldats de

(1) 1 Sam. 1, 6-2, 10 ; 2 Sam. 6, 23 ; Gen. 30, 1. 22. 23 ; Luc 1, 25 ; etc... — Gen. 16, 2 ; 30, 3-13.

(2) Gen. 19, 32. 34. Sellin, *Beiträge*, II, 1, p. 50.

(3) Es. 4, 1.

(4) Juges 11, 40.

(5) Albert Réville, *Histoire des religions*, III, *La religion chinoise*. Paris, 1889, p. 187.

(6) Tylor, *Civil. Prim.*, II, p. 155.

Léonidas trouvaient un adoucissement à la perspective du trépas dans la pensée qu'ils étaient tous pères de famille.

Du moment que l'ancêtre mort avait un impérieux besoin du culte que lui rendaient ses descendants, il se trouvait atteint de la façon la plus directe et la plus sensible lorsque sa postérité venait à être anéantie (1). Aussi le psalmiste souhaite-t-il au méchant : « Que ses descendants soient exterminés ! Que leur nom s'éteigne dans la génération suivante ! » (2) Frapper les enfants pour les crimes des pères était dans les temps anciens une règle courante de la justice humaine et divine (3).

La solidarité étroite de la famille israélite avait, du reste, d'autres causes encore : car elle s'exerçait déjà entre les membres vivants de la *beyt 'âb* : quand un homme devient roi ou chambellan, il va de soi que toute sa famille arrive du même coup aux honneurs et à la richesse. « Pour qui sont tous les biens désirables d'Israël ? dit Samuel à Saül, n'est-ce pas pour toi et pour ta *beyt 'âb* ? » Esaïe compare le chambellan Schebna à un clou solidement planté : « et on y suspendra toute la gloire de sa *beyt 'âb*... tous les vases les plus petits, les bassins comme les amphores ». Quand un soldat se distingue, le roi affranchit (d'impôts) sa maison paternelle ; et inversement celle-ci est punie tout entière avec son chef coupable (4). La solidarité de la famille était un héritage de celle de l'antique *mišpaḥah* des temps nomades, qui dérivait elle-même des nécessités de la vie au désert, de la pratique de la vengeance, de la communauté de sang (5).

Le lien étroit entre les générations successives tenait également à ce que l'ancêtre mort continuait, pensait-on, à s'intéresser à toutes les destinées des siens : aussi ne souf-

(1) 2 Sam. 14, 7.

(2) Psaume 109, 13 cf. v. 14 ; 37, 37. 38 ; Job 18, 19 ; etc.

(3) Jos. 7, 24. 25 ; 2 Sam. 21, 1-14 ; 2 Rois 9, 26 ; 14, 6 ; — Ex. 11, 4-12, 30 ; 20, 5 ; 34, 7 ; Nombres 14, 18 ; 16, 32. 33 ; Deut. 5, 9 ; 2 Rois 22, 13 ; 23. 26. 27 ; 24, 3 ; Jér. 15, 4 ; Judith 7, 28 ; Bar. 3, 8 ; etc... Cette règle ne souleva de protestations que depuis le VII[e] siècle : Deut. 24, 16 ; — Jér. 31, 29. 30 ; Ez. 18 ; 33, 1-20. — Cf. SCHWALLY, *das Leben*, p. 30. 31 ; CHARLES, *Doctrine*, p. 25. 26.

(4) 1 Sam. 9, 20 ; Es. 22, 23. 24 ; 1 Sam. 17, 25 ; — 2 Sam. 3, 29 ; Gen. 4, 15. 23.

(5) GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 224. 225.

frait-il pas seulement de la cessation de son culte, mais de toutes les humiliations et de toutes les diminutions infligées à sa maison ; c'était bien Saül que les Gabaonites prétendaient châtier en faisant périr sept de ses descendants. Rachel pleure parce que ses enfants partent en exil (1). Ici encore le culte des ancêtres est venu seulement donner une forme plus précise à un courant de sentiments et d'idées antérieur.

Quand un père ou une mère n'avaient pas de fils, ils pouvaient en adopter un.

L'adoption se pratiquait, il est vrai, pour d'autres motifs encore : Jacob déclare que ses petits-fils Ephraïm et Manassé « seront à lui », afin de leur conférer les mêmes droits qu'à ses propres fils Ruben et Siméon et d'assurer ainsi à Joseph la double part qui revient au premier-né (2). Mardochée « prend pour fille » sa nièce Esther parce qu'elle a perdu son père et sa mère (3). Si Moïse « devient le fils » de la fille de Pharaon et reçoit d'elle son nom, c'est sans doute simplement parce qu'il a excité sa compassion (4). Chez les anciens Arabes il devait arriver très fréquemment qu'on adoptât un esclave qui faisait preuve de bravoure ou un protégé (*djâr*) qu'on voulait affilier au *ḥayy* comme membre de plein droit (5). Ce devait même être là dès les temps les plus reculés un des moyens courants de recrutement des groupes nomades.

Mais en Israël, aux temps historiques, le but ordinaire de l'adoption paraît avoir été de suppléer le fils qui manquait. Sara, voyant qu'elle n'en avait pas, donne à son mari sa servante en disant : « Approche-toi de mon esclave ; peut-être aurai-je par elle un fils ». Rachel, longtemps stérile, fait de même et dit : « Elle enfantera sur mes genoux ; et moi aussi je serai par elle pourvue de fils. » Lorsque Bilha met au

(1) 2 Sam. 21, 4-6 ; Jér. 31, 15. Comp. *C*, p. 193. 194.

(2) Ou plus exactement afin d'expliquer pourquoi Ephraïm et Manassé étaient des *tribus* ayant mêmes droits que Ruben et Siméon et pourquoi ces deux tribus exerçaient l'hégémonie sur les autres (Gen. 48, 1-6).

(3) Esth. 2, 7.

(4) Ex. 2, 10.

(5) Robertson Smith, *Kinship*, p. 44-46.

monde son premier enfant, Rachel s'écrie : « Dieu m'a donné un fils », et elle lui choisit un nom. Léa nomme également et par conséquent adopte les fils de son esclave Zilpa (1). Chez les Babyloniens aussi, l'épouse pouvait donner une esclave à son mari, et, comme il ressort des dispositions du Code de Hammourabi, c'était afin qu'elle procréât des enfants (2).

Abraham s'écrie : « Je m'en vais sans enfant... et voici mon esclave va hériter de moi. » (3) Le patriarche avait sans nul doute adopté cet esclave, héritier présomptif ; sans quoi ses biens auraient dû aller à son plus proche parent. Les adoptions d'esclaves devaient se pratiquer encore à une époque beaucoup plus récente en Israël à en juger par ce proverbe : « un esclave intelligent dominera sur un fils qui mène une vie honteuse et aura part à l'héritage au milieu des frères » (4). Chez les Arabes, on adoptait de même, non seulement des fils que l'on avait eus d'une serve, mais des esclaves de sang tout à fait étranger ; et le fils adoptif avait alors dans l'antiquité des droits absolument égaux à ceux du propre enfant de l'adoptant (5).

Dans le cas de Noomi prenant dans son sein le premier fils de Ruth et de Boaz, tandis que les voisines disent : « il est né un fils à Noomi », il n'y a pas adoption proprement dite, puisque l'enfant appartenait déjà à la lignée de Noomi et de son défunt mari par le fait de l'union léviratique; mais l'exemple n'en est pas moins instructif; Noomi, pour attacher plus sûrement l'enfant à sa famille, confirme l'effet du lévirat par un autre procédé aboutissant au même résultat (6). Le rite d'adoption est plus manifestement réduit à un simple acte de reconnaissance dans le cas des fils de

(1) Gen. 16, 1. 2 ; 30, 3-13.

(2) *Code Hamm.*, § 144-147. Comp. le contrat cité par HUGO WINCKLER, *Die Gesetze Hammurabis*[2], Leipzig, 1903, p. 25.

(3) Gen. 15, 2. 3 (J).

(4) Prov. 17, 2. Cf. FRANKENBERG, *Handkom.*, *ad loc.* Il peut s'agir dans ce cas d'un esclave adopté avant la naissance de ses « frères ». — M. L.-G. LÉVY (p. 265) cite aussi Prov. 30, 23 : « la terre tremble sous... une esclave quand elle hérite de sa maitresse ». Mais ici le terme d'hériter ne doit sans doute pas être pris au sens propre : car la fille n'hérite pas de sa mère.

(5) ROB. SMITH, *Kinship*, p. 44. 45.

(6) Ruth 4, 16. 17.

Makir, « enfantés sur les genoux de Joseph », leur arrière-grand-père (1).

Le but principal de l'adoption en Israël aux temps historiques était donc de perpétuer le nom de l'adoptant.

Nous n'avons pas de témoignage direct établissant expressément qu'elle visait plus spécialement à assurer la continuation du culte familial (2). On peut cependant l'inférer indirectement.

Parmi les rites d'adoption auxquels il est fait allusion, les uns — ceux qui consistaient à donner un nom à l'enfant adoptif (3), à le recevoir à sa naissance ou à le prendre sur ses genoux (4) ou encore (pour une femme) à le prendre dans son sein (5), — visaient à reproduire ce qui se passe à la naissance d'un enfant ordinaire : idée exprimée aussi par la formule d'adoption : « tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » (6). Ces usages, parallèles à ceux qu'on retrouve dans le monde entier, relevaient originairement de la magie imitative, en vertu de laquelle, d'après les idées sauvages, l'acte que l'on simule s'accomplit réellement.

Il y a cependant un trait qui indique que l'adoption avait une portée religieuse et a dû avoir sous le régime du culte des ancêtres un but religieux. C'est que l'esclave qui renonçait définitivement à recouvrer sa liberté et qui par là devenait vraiment *ben habbayit*, fils de la maison, susceptible par conséquent d'hériter éventuellement, était amené vers Elohim, auprès du poteau ou de la porte de la maison, et avait l'oreille percée, c'est-à-dire était admis dans le culte familial, qui à l'origine ne devait être autre que le culte des ancêtres (7).

(1) Gen. 50, 23, cf. STADE, *ZatW*, 6 (1886), p. 145. 146.

(2) M. GRÜNEISEN objecte les cas d'adoption par les femmes d'un même homme. « D'après l'idée de Stade, dit-il, il suffirait que le mari eût un fils de l'une de ses femmes » (*der Ahnenkultus*, p. 211). Cela suffirait pour le mari sans doute, mais non pour les femmes, dont chacune n'était honorée que par ses propres fils.

(3) Gen. 30, 6-13 ; Ex. 2, 10.

(4) Gen. 30, 3 ; 50, 23 ; — 48, 12. Voyez ci-dessus p. 10.

(5) Ruth 4, 16.

(6) Psaume 2, 7.

(7) Ex. 21, 2-6. Voyez *C*, p. 236-238.

F. — IMPORTANCE ATTACHÉE A LA POSSESSION D'UN FILS (Suite). — LÉVIRAT

Il faut à notre sens faire intervenir aussi le culte ancestral pour expliquer l'institution si particulière du lévirat. On appelle ainsi la coutume qui, lorsqu'un homme venait à mourir sans laisser de fils, obligeait le frère du défunt ou à son défaut le plus proche agnat, à épouser la veuve; le premier enfant qui naissait de cette union était réputé fils du mort et héritait de son patrimoine.

Mac Lennan considère cet usage comme une survivance du régime de la polyandrie fraternelle. Morgan y voit un vestige des mariages de groupe. Robertson Smith et M. Wellhausen y reconnaissent un reste de l'ancien droit d'après lequel l'héritier recevait les femmes du défunt en même temps que ses biens (1).

Ces explications sont fondées dans une large mesure, mais incomplètes. Il est exact que, en Israël, jusqu'en pleine époque historique, les femmes, ayant été acquises par capture ou par achat, ont été transmises à l'héritier avec l'ensemble de biens. Adoniya, en réclamant l'une des concubines de son père, proclame par là ses prétentions d'héritier. Absalom s'unit aux concubines de David pour déclarer publiquement qu'il se considère comme le successeur de son père; Ruben anticipe de même d'une façon coupable sur les droits que lui conférera son titre d'aîné après la mort de son père (2). Encore dans le livre de Ruth la possession de la veuve est associée sans ambages à la possession des biens du défunt : le *goel* acquiert l'une avec les autres (3).

(1) Mac Lennan, *The Levirate and Polyandry*, *Fortnightly Review*, XXI, janvier-juin 1877, p. 694-707; *The Patriarchal Theory*, Londres, 1885; W. Rob. Smith, dans *The Encyclopœdia Britannica*, art. *Ruth*, 9ᵉ éd. (1886), vol XXI, p. 111. 112 cf. *Kinship*, p. 133-136; Wellhausen, *die Ehe*, p. 456. 461.

(2) 1 Rois 2, 13-25; 2 Sam. 16, 20-22; Gen. 35, 22; 4 9, 3.4.

(3) Ruth 4, 5.9.10.

Il est exact encore, selon nous, que ce droit spécial du frère à hériter de la femme de son frère dérive problablement d'un régime de polyandrie fraternelle. Il paraît établi que ce régime a existé chez les anciens Arabes. Strabon atteste que dans l'Arabie Heureuse tous les membres d'un même γένος avaient une seule femme obligée à ne recevoir qu'eux : le plus âgé seul était appelé père (1). Ce régime avait laissé des traces dans le mariage arabe individuel : lorsqu'un homme répudiait une femme qu'il avait épousée sous le régime de *ba'al* (capture ou achat), ses héritiers avaient les premiers droits sur l'épouse divorcée : c'est-à-dire que dès qu'un homme renonce au droit exclusif que lui confère l'usage nouveau, l'ancien droit revit (2).

Mais cette survivance d'un régime matrimonial disparu ne rend compte que partiellement du lévirat. Elle explique bien que le beau-frère, où à son défaut le plus proche parent, c'est-à-dire l'héritier, épouse la veuve ; mais elle n'explique pas que le premier fils né du nouveau mariage soit attribué au défunt.

Ce n'est pas en qualité d'héritier que le lévir a le devoir de susciter un héritier à son frère mort, puisque la naissance de cet enfant annulera son propre droit de succession.

La polyandrie ne rend pas davantage compte de ce devoir : on voit bien que, *du vivant de son frère plus âgé*, le cadet devait lui attribuer les fils qu'il pouvait engendrer ; mais, l'aîné mort, le second frère devenait lui-même chef et père (3) : pourquoi aurait-il été obligé de rapporter l'un de

(1) Strabon, XVI, 4, p. 783 (éd. Teubner, p. 1092).

(2) Voyez Robertson Smith, *Kinship*, p. 131-137. Il y aurait une trace de ce régime polyandrique dans le terme même qui signifiait beau-frère (lat. *levir*) en hébreu, s'il est vrai que *yâbâm* dérive de *yâ'ab*, désirer, aimer : sous ce régime en effet, la femme a pour *ba'al* (mari) l'aîné : les frères du *ba'al* sont ses « amants ». — Pour la terminaison *âm*, cf. *'oulâm, soullâm, sâfâm* (B. Stade, *Lehrbuch der hebr. Gramm.*, Leipzig, Vogel, 1879, § 293).

(3) M. Grüneisen croit, il est vrai, pouvoir déduire de Gen. 38, 8. 9 qu'autrefois chez les Hébreux « *tous* les enfants de l'union léviratique passaient pour fils du défunt » (*der Ahnenk.*, p. 222). Le récit de Gen. 38 parle contre cette hypothèse ; car, bien que Juda reconnaisse que Tamar est dans son droit, « il ne la connut plus » une fois qu'elle fut enceinte, et ne lui donna point son fils : l'obligation du lévirat se trouvait satisfaite du moment qu'*un* fils avait été donné à la veuve.

ses enfants au défunt? Dans la contrée où la polyandrie fraternelle peut être le mieux observée aujourd'hui, au Thibet, il n'y a pas trace de lévirat (1).

D'après Herbert Spencer aussi le lévirat a pour origine première le droit qu'avait le frère du défunt d'épouser la veuve ; mais ce droit était avec le temps devenu un devoir, l'obligation de pourvoir à l'entretien de la femme et des orphelins du mort. Et cette obligation, à son tour, avait fini par être interprétée comme un devoir de susciter lignée au frère défunt (2).

M. Flach objecte à Herbert Spencer — ce qui est contestable — qu'il n'y a pas de preuve que le devoir qu'avaient, sous le régime de la descendance féminine, les oncles maternels de protéger leur neveux, ait passé aux oncles paternels (3). Mais il est dans le vrai lorsqu'il ajoute : « étrange extension d'un prétendu devoir de protection des oncles ! Ils auraient dû *procréer des neveux* pour avoir quelqu'un à protéger ! » (4). M. Grüneisen combine l'hypothèse de Spencer avec celle de Mac Lennan, sans parvenir à mieux expliquer le trait caractéristique de l'institution : l'attribution du premier fils au défunt (5).

Le lévirat n'était donc pas la survivance, au milieu d'une organisation nouvelle, d'un régime aboli dans lequel elle aurait eu sa raison d'être ; c'est une institution qui, aussi bien aux temps de la polyandrie et à l'époque où les femmes se transmettaient couramment par héritage qu'aux temps

(1) JACQUES FLACH, *le Lévirat*, *Annales des sciences politiques*, 15e année (1900), p. 323-325. Nous renvoyons le lecteur à cette substantielle étude, à laquelle nous faisons de nombreux emprunts.

(2) H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, vol. I, 4e mille, Londres, Will. et Norgate, 1893, p. 649. 661 ; *Fortnightly Review*, XXI (janv.-juin 1877), p. 896. 897.

(3) Chez les Arabes « l'oncle paternel prend souvent des soins touchants des enfants de son frère et épouse parfois aussi sa veuve. Mais fréquemment aussi les plus proches parents ne sont nullement désireux de charger leur maisonnée de bouches affamées, mais plutôt d'écarter les orphelins ou même de s'approprier leur héritage » (WELLHAUSEN, *die Ehe*, p. 460). Voyez les cas analogues signalés par H. SPENCER, chez les Chippeways et dans l'Egypte moderne (*Princ. of Soc.*, I, p. 661), par THEODOR WAITZ chez les Somalis, les Ojibways et Omaha, au Mexique (*Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, II, p. 522 ; III, p. 110 ; IV, p. 130).

(4) *Annales des sciences pol.*, 1900, p. 327.

(5) *Der Ahnenkultus* p. 220-223.

historiques, avait un but particulier, analogue à celui de l'adoption : assurer au défunt une postérité mâle.

L'accomplissement du lévirat était, aux yeux de l'Israélite, non un droit du lévir ou de la veuve, mais un devoir envers le mort (1). Onan est puni par Yahvéh parce qu'il n'a pas voulu susciter lignée à son frère. Juda proclame que Tamar a fait son devoir (*ṣâdeqâh*), en assurant par un stratagème l'observation du lévirat (2). D'après la loi du Deutéronome, si le lévir refuse d'épouser sa belle-sœur, celle-ci a le droit de lui cracher publiquement au visage, parce qu' « il a refusé de relever (ou de maintenir) un nom à son frère en Israël », « de (re)bâtir la maison de son frère » (3). Noomi regarde la perspective du mariage léviratique de Ruth comme un signe de la miséricorde de Yahvéh *pour les morts* en même temps que pour les vivants ; et Boaz voit une preuve de la « piété » de la jeune veuve dans le fait qu'elle recherche le *goel* de son défunt mari plutôt que les jeunes gens, riches ou pauvres (4).

Pourquoi était-il si important de procurer un fils au défunt ? D'après les textes actuels : « pour (maintenir) son nom en Israël », « pour maintenir son nom sur son héritage » (5). Mais il y a lieu de penser qu'ici, comme dans le cas de l'adoption et dans le fait général de l'importance attribuée à la descendance mâle, il s'agissait primitivement d'assurer la survivance du mort, non pas seulement sous la pâle forme d'un nom répété de temps à autre, mais d'une manière plus concrète au moyen des sacrifices offerts au tombeau familial.

(1) Cela ne semble pas être le cas dans un usage très voisin du lévirat, que LIVINGSTONE signale chez les Betchouanas : « Sekeletu, conformément au système des Betchouanas, devint possesseur des femmes de son père et en adopta deux : les enfants nés de ces femmes sont cependant dans ces cas-là appelés frères » (*Missionary Travels and Researches in South Africa*, Londres, Murray, 1857, p. 185). M. FLACH, qui cite ce passage, remarque qu'il n'y a en jeu ici ni l'intérêt du défunt, puisqu'il a déjà des fils, ni celui de l'époux vivant, ni celui des enfants (p. 331). Mais n'y aurait-il pas celui de la veuve, qui désire avoir des fils qui l'honorent comme ancêtre ?

(2) Gen. 38, 10. 26.

(3) Deut. 25, 7. 9.

(4) Ruth 2, 20 ; 3, 10.

(5) Cette explication parait suffisante à MM. FREY, *TSS*, p. 59-68 ; L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 119. 196.

Il fallait une nécessité impérieuse, comme sont les obligations d'ordre religieux, pour imposer au lévir une démarche qui allait contre ses intérêts d'héritier (1) : l'inobservation de ce devoir était sans doute sanctionnée anciennement par la vengeance du mort. M. Stade fait remarquer que « nous retrouvons cette coutume du lévirat précisément dans des peuples chez lesquels on constate le culte des ancêtres, Hindous, Perses, Afgans, Tcherkesses, Gallas » (2).

Peut-être les législateurs yahvistes avaient-ils une conscience plus ou moins vague du lien qui unissait le lévirat au culte ancestral (3) ; car ils se sont attachés à le restreindre de plus en plus. Tandis que dans le vieux récit de la Genèse (ch. 38) le lévirat est obligatoire pour les beaux-frères et même, semble-t-il, pour le beau-père, d'après le Deutéronome il ne concerne plus que les frères qui « demeuraient ensemble » et, ce qui est plus grave, le lévir peut se dispenser de l'accomplir, quitte à se soumettre à une cérémonie humiliante. Dans le livre de Ruth, qui renferme, du reste, quelques traits archaïques, l'observation de la coutume semble absolument facultative. La loi sacerdotale, enfin, interdit le mariage avec une belle-sœur, sans faire aucune restriction ; de plus elle accorde aux filles qui n'ont point de frère le droit d'hériter de leur père, pourvu qu'elles épousent un homme de la tribu ou de la *mišpâḥâh* de leur père ; et cela sans même nommer la coutume du lévirat avec laquelle cette disposition pouvait se trouver en conflit (4).

(1) M. John Fenton, dans une brochure trop oubliée (*Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1880), a émis une intéressante hypothèse qui aiderait à comprendre la genèse de cette obligation. D'après lui « le fondement » du lévirat « est le désir religieux d'avoir des enfants qualifiés pour offrir des sacrifices pour le repos du mort, mais non nécessairement qualifiés pour hériter de la propriété paternelle » (p. 52) : cette institution serait la survivance d'une période de transition entre le régime maternel et le régime paternel, où l'*héritage* passait encore au frère, tandis que la *célébration du culte du défunt* était déjà attribuée à son fils : « dans l'Inde la dévolution des sacrifices funéraires est très différente de la participation à l'héritage paternel » (p. 12, 13). Mais l'existence de cette période de transition est, du moins en ce qui concerne les Hébreux, purement hypothétique. Elle n'est, du reste, pas indispensable pour expliquer le lévirat.

(2) *GVI*², I, p. 394.

(3) Nowack, *Lehrbuch der hebr. Archäol.*, I, 1894, p. 345-347 ; au contraire Frey, *TSS*, p. 59-68.

(4) Lév. 18, 16 ; 20, 21 ; Nombres 27, 1-11 ; 36. Voy. p. 58, 59.

L'autorité canonique dont était revêtu le Deutéronome maintint cependant dans le judaïsme l'obligation légale du lévirat (1) ; mais les rabbins s'attachèrent à multiplier les cas de dispense et à atténuer le caractère humiliant de l'affront qui devait être fait au lévir récalcitrant. Le Talmud explique l'expression « cracher à la face » du lévir par « cracher à terre aux yeux du lévir » (2). Quelques docteurs étaient même d'avis que le déchaussement était un éloge (3). D'après le Deutéronome le lévirat devait intervenir quand le défunt « n'avait pas de fils » ; de très bonne heure on interpréta : « quand le défunt ne laissait pas d'*enfant* » (4).

L'affinement des mœurs n'a pas dû être la seule cause de cette hostilité croissante que les représentants du yahvisme n'ont cessé de témoigner au lévirat ; l'arrière-fond superstitieux, c'est-à-dire originairement religieux, de cette coutume y a certainement contribué.

M. Grüneisen objecte que, dans l'hypothèse de la religion des ancêtres, « le frère ayant à assumer le culte en même temps que l'héritage, la continuation du culte du défunt se trouvait par là même assurée », sans qu'il fût besoin de recourir au lévirat. Mais autre chose était pour le mort d'être honoré à un rang subalterne par un frère ou d'être vénéré comme ancêtre de plein droit par une longue lignée de descendants.

Nous croyons avoir déterminé le *pourquoi* du lévirat. Un point beaucoup plus délicat serait d'en définir le *comment*. Bien que cette question ne rentre pas directement dans notre propos, nous en dirons quelques mots.

Comment se fait-il, d'après la conception israélite, que le premier fils du lévir et de la veuve fût l'enfant du défunt ?

D'après M. Sumner Maine, à l'avis duquel s'est rangé

(1) De là les allusions comme Matth. 22, 24-28 ; Marc 12, 20-22 ; Luc 20, 28-32 ; voyez le traité *Yebamot* dans la Mischna.

(2) *Jer. Yebamot* XII, 6 (trad. SCHWAB, VII, p. 176). Cf. L.-G. LÉVY, *la Famille*, p. 203-205.

(3) *Jer. Yebamot* XII, 6, (SCHWAB, VII, p. 177. 178).

(4) JOSEPHE, *A. J.*, 4, 8, 23 (§ 254) ; Matth. 22, 24 et parallèles et peut-être déjà les LXX, qui traduisent σπέρμα.

récemment M. L.-G. Lévy, le lévirat était une fiction légale de paternité, une sorte d'adoption posthume (1).

« C'est une grave erreur, objecte avec raison M. Flach, de prendre pour des *fictions*, pour des concepts chimériques auxquels le sauvage ne croit pas, une foule d'idées essentiellement concrètes... Comme l'enfant et l'homme du peuple, le sauvage croit que *cela est arrivé ;* ce sont pour lui des *histoires vraies*. » (2) Quand Bilha procrée un fils pour le compte de Rachel, sa maîtresse, il n'y a pas fiction légale de maternité, il y a accomplissement d'un rite d'adoption qui primitivement était un équivalent magique, mais réel, de l'enfantement qu'il simulait : l'esclave enfante sur les genoux de sa maîtresse.

Dans le cas du lévirat il n'y avait pas et, dans la règle, il ne pouvait pas y avoir de cérémonie d'adoption ; car ce n'est qu'exceptionnellement que la mère du défunt se trouvait là pour adopter l'enfant comme Noomi le fit pour Obed. De plus on ne saurait, dans ce système, expliquer d'une façon satisfaisante pourquoi il faut que l'enfant adoptif naisse précisément de l'union de l'héritier et de la veuve ; le lévir aurait pu attribuer au mort un de ses fils déjà né ou même un enfant quelconque.

M. Starcke propose une explication du même genre. « Si l'on *peut* susciter des enfants à un mort..., c'est... parce que la paternité repose, non pas sur le fait matériel de la génération, mais sur le *rapport de propriété* établi entre le père prétendu et l'enfant. Ainsi s'explique la *possibilité* du lévirat. » (3)

Il y a eu, en effet, une période où le mari pouvait se faire suppléer par un hôte ou un ami et où les enfants étaient cependant siens par la raison que la femme était sienne. Mais ce fait réel n'explique pas le lévirat, puisque, dans ce

(1) Sumner Maine, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive*, édit. française (1884), p. 138-147 ; cf. *Etudes sur l'histoire des institutions primitives*, édit. française (1880), p. 81 ; L.-G. Lévy, *la Famille*, p. 196-201.

(2) *Annales des sciences politiques*, 1900, p. 322.

(3) C.-N. Starcke, *la Famille primitive, ses origines et son développement*, Paris, Alcan, 1891, p. 153. C'est nous qui soulignons. Quant au *pourquoi* du lévirat, M. Starcke l'explique, comme nous l'avons fait, « par le désir de laisser après soi un fils capable d'accomplir les rites funéraires » (p. 139).

cas, la veuve avait précisément cessé d'être la propriété du défunt pour devenir celle du lévir ; c'est donc à celui-ci que tous les enfants auraient dû appartenir.

M. Flach estime, au contraire, que, d'après les peuples qui ont pratiqué le lévirat, c'était le défunt qui engendrait réellement l'enfant issu de l'union léviratique. Il montre par de nombreux et frappants exemples combien les notions sur la procréation ont longtemps été variables et imprécises.

Aux témoignages reproduits par le savant professeur on peut ajouter celui de M. Curtiss sur les Syriens. D'après eux « les esprits des morts peuvent engendrer : sur cette conviction repose la croyance qu'une veuve peut neuf mois encore après la mort de son mari concevoir de lui... A Nebk vit un homme qui, d'après la croyance générale, est né d'une pareille union. Il n'en a, du reste, été fait aucun reproche à sa mère... Il y a 60 ans à Der Atiyé mourut Cheikh Luttûf qui appartenait à une famille d'une haute sainteté nommée er-Refâʿe. Peu après sa mort il doit avoir visité sa femme. Elle conçut et mit au monde un fils qui est encore en vie. La même croyance se manifeste sous une autre forme dans l'étrange usage que voici. Lorsque, il y a plus de 30 ans, un meurtrier fut exécuté à la porte de Jaffa à Jérusalem, quelques femmes qui n'avaient pas d'enfants se précipitèrent sur le cadavre, peut-être dans la croyance que cet homme, libéré par la mort de son précédent mariage, était maintenant, comme esprit incorporel, doué de la faculté surnaturelle de leur procurer par le contact de son corps les joies de la maternité » (1).

Ce dernier trait rappelle singulièrement un détail des cérémonies funèbres de l'Inde qui touche de très près au lévirat. La veuve se couche aux côtés du cadavre ; le directeur de la cérémonie dit à l'esprit du défunt : « Donne-lui postérité et biens sur la terre ». Puis le représentant du mort, c'est-à-dire ordinairement le beau-frère, saisit la veuve par la main gauche et lui dit : « Lève-toi, femme, viens au

(1) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 120, 121.

monde de la vie. . ; tu es devenue maintenant la femme de l'époux qui, te prenant par la main, veut te posséder. » (1)

M. Flach rapproche spécialement du lévirat, d'une part le cas des Takhalis de l'Amérique du Nord, chez lesquels, au moment de la mort, le sorcier recueille l'âme du défunt et l'insuffle à l'un de ses proches : « le premier enfant qui naît à celui-ci possède en lui l'âme du mort et prend son nom et son rang » (2) ; — d'autre part la croyance répandue dans le monde musulman à la « longue gestation » et à la « télégonie ». Lorsqu'une veuve se croit enceinte des œuvres de son mari, et que, au bout de onze mois, il n'y a pas de délivrance, l'enfant est réputé *endormi ;* et ce sommeil peut durer, d'après la croyance kabyle, pendant un temps illimité, selon les docteurs musulmans, pendant 2, 4 ou 5 ans. Quant à la télégonie, c'est un phénomène qui paraît établi par les observations faites sur les animaux : « une mère peut transmettre à la progéniture d'un second lit des caractères appartenant au père de la progéniture du premier lit ». En tous cas, « les Arabes croient, comme un article de foi, qu'une jument, après une première union avec un âne, ne pourra plus donner, même avec étalon de race pure, que des produits hybrides » (3).

Il n'y avait qu'à transporter cette croyance de l'animal à l'homme pour avoir une explication du lévirat : la veuve était en quelque sorte imprégnée de la semence du premier mari ; le second ne faisait que « réveiller » ce germe assoupi.

Si les Israélites ont cherché à se rendre compte de la façon dont fonctionnait le lévirat, il est à croire qu'ils ont eu recours à une explication du genre de celles proposées par M. Flach et ont admis qu'il y avait procréation réelle par le défunt. Il faut convenir toutefois que ce n'est qu'une hypothèse :

(1) W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Amsterdam, Müller, 1896, § 23 (p. 42-45). Cf. J. Flach, *Annales des sc. pol.*, 1900, p. 335 ; M. Mauss, *Année sociologique*, Année 1896-97, Paris, 1898, p. 203.

(2) Morse, *Report to the Secretary of war on Indian affairs*, New Haven, 1822, p. 345, analysé par Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 195.

(3) Flach, *ouv. cit*, p. 337-339.

1° Les deux explications de la transmission de l'âme au lévir et de la télégonie font, à parler strictement, double emploi. Et cependant l'une *et* l'autre sont nécessaires conjointement pour justifier la pratique du lévirat. En effet, si l'âme du défunt a passé dans son frère, celui-ci pourrait, à la rigueur, amener la réincarnation de cette âme aussi bien avec le concours d'une autre femme qu'avec celui de sa belle-sœur ; d'autre part, si le germe a été déposé dans l'organisme de la veuve par le défunt, pourquoi est-ce nécessairement le lévir qui doit le réveiller ? (1)

2° L'enfant né de l'union léviratique n'est pas pour les Israélites, comme pour les Takhalis, une réincarnation de l'âme du mort ; car il ne prend pas le nom de son père putatif ; et pourtant les Sémites ont sans doute connu l'idée de la réincarnation, puisqu'ils donnaient souvent à un enfant le nom de ses grands-parents décédés (2). Rien n'indique non plus chez les Hébreux que l'âme du mort fût supposée avoir été transfusée à son héritier (3).

3° On pourrait être tenté de faire état, en faveur de l'explication par la télégonie, de l'expression : « fais lever semence à ton frère » (Gen. 38, 8). Mais, du moins à l'époque historique, le mot de « semence » était entendu dans cette locution au sens de « descendance, postérité », comme le prouve le verset suivant : « Onan, comprenant que la semence, c'est-à-dire la descendance, ne serait pas pour lui... » Les filles de Lot disent de même : « Faisons vivre une semence, c'est-à-dire une descendance, (issue) de notre père » : or ici il ne peut être question d'un germe déposé antérieurement par le père et qu'il s'agirait de vivifier (4).

Quoi qu'il en soit de la façon dont les Israélites concevaient le *comment* du lévirat, il reste que cette institution, qui, par ses origines premières, rentrait dans la catégorie

(1) Cf. Durkheim, *Année sociologique*, 1899-1900, p. 353-355.

(2) Voyez ci-dessus p. 9, et ci-après p. 115-119.

(3) M. L.-G. Lévy objecte à M. Flach que, à défaut du frère, un autre agnat pouvait épouser la veuve : « l'âme du mort passait-elle donc dans le corps de tous les agnats à la fois ? » (*la Famille*, p. 195). Cette objection ne porte pas ; car la faculté de se décharger sur un autre de l'obligation du lévirat n'existait pas à l'origine (Gen. 38).

(4) Gen. 19, 32. 34.

générale, très vaste aux époques primitives, de la procréation pour le compte d'autrui, a dû se constituer avec les caractères propres qui en font une institution à part, à l'époque de la filiation patriarcale (1), — plus précisément peut-être au temps de la polyandrie fraternelle, — et sous l'influence du culte des ancêtres.

G. — VENGEANCE DU SANG

« Le devoir de venger le sang, écrit M. Charles, doit être rapporté originairement au culte des ancêtres ». Et il en donne pour preuve les ressemblances entre la vendetta des Israélites et celle des Grecs (2).

Ainsi formulée cette thèse appelle de fortes réserves. Pas plus que le droit à l'héritage, auquel il est étroitement associé, le devoir de la vengeance du sang n'est une création du culte des ancêtres de la famille ; car la vengeance était anciennement, chez les Hébreux comme chez les Arabes, affaire du clan tout entier, sans distinction de degré de parenté (3).

Mais ce qui nous paraît juste dans l'assertion de M. Charles, c'est 1° que la vengeance du sang doit probablement son origine au culte, ou plus exactement à la crainte *des morts ;* et 2° que chez les Hébreux, elle était, au cours des siècles, *devenue*, comme chez les Grecs, une obligation religieuse,

(1) L'obligation pour la veuve d'épouser le frère (utérin) de son mari a pu s'établir déjà sous le régime maternel ; car le frère est le vengeur naturel du défunt et la femme revient naturellement au vengeur. C'était le cas chez les Indiens de l'Amérique du Nord : « Quant ausdites femmes veuves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux frères et plus proches parens de leur défunt mari, lesquels auparavant faut qu'ils vangent la mort du dit défunt s'il a été pris et mangé de l'ennemi » (Thevet cité par le P. Lafitau, *Mœurs des Sauvages Amériquains*, Paris, 1724, III, p. 150). « Si un homme est tombé à la guerre, sa veuve implore vengeance pour lui ; celui qui la lui promet est par là fiancé avec elle et reçoit le nom du défunt » (Waitz, *Anthrop. der Naturvölker*, III, p. 110). Mais ce n'est pas encore le lévirat ; car sous le régime maternel les enfants qui naissent de la seconde union n'appartiennent pas au premier époux, non plus du reste qu'au second, mais au clan de la femme.

(2) *Doctrine of a future Life*, p. 26. 27.

(3) Voyez ci-dessus, p. 35.

à laquelle on était astreint exclusivement envers les défunts *de la famille*, donc un élément du culte réservé aux ancêtres.

Ne pouvant songer à aborder ici dans son ensemble la question de la vengeance du sang et de ses transformations, nous nous bornerons à établir rapidement les deux points indiqués.

1. D'après M. Mauss, la vendetta avait pour but originaire « de compenser la perte subie par la substance spirituelle du clan » par le fait de l'effusion du sang de l'un de ses membres (1).

M. Durkheim objecte avec raison qu'il n'aurait pas suffi, si telle avait été l'idée première, d'infliger une perte semblable à l'un seulement des clans voisins (2).

D'après M. Durkheim lui-même c'est dans la sainteté, dans la vertu magique attribuée au sang du clan qu'il faut chercher l'explication de la vendetta.

« Parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets destructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive venger le sang c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même, si on le laissait faire et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser. » (3)

Il nous paraît douteux que cette façon de concevoir le sang du clan comme une sorte de puissance aveugle, de force naturelle, soit l'idée première ; la conception animiste doit être à la base et de la croyance à la sainteté du sang et de la vengeance du sang. Le sang est tabou avant tout parce que « le sang c'est l'âme ». S'il faut le venger, c'est que la colère de l'esprit du mort, irrité du mal qui lui a été fait, est un danger redoutable pour les vivants; s'il ne réussit pas à user de représailles envers l'ennemi qui l'a frappé

(1) M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*, *RHR*, 34 (1896), p. 269-295, et 35 (1897), p. 31-60.

(2) E. Durkheim, *Année sociologique*, I, p. 357. 358.

(3) E. Durkheim, *Année sociol.*, I, p. 49. 50.

ou envers son clan, il s'en prendra à ses propres « frères », si ceux-ci ne se font pas solidaires de sa cause. Les tabous imposés, certainement dès la plus haute antiquité, à l'Arabe qui exerce la vengeance du sang sont tout semblables à ceux auxquels doivent se soumettre l'homme en deuil, le guerrier qui a tué, le pèlerin qui a fait un vœu, c'est-à-dire les personnes qui sont menacées par le contact redoutable d'un esprit; le vengeur est donc sous le coup d'un danger spirituel, et non d'un péril d'ordre matériel : tant qu'il n'a pas accompli son œuvre, il est sous l'action de l'âme irritée de la victime.

Cette crainte des représailles que pourrait exercer l'âme du mort sur ses ennemis ou sur ses amis a dû, en tous cas, exister chez les Hébreux à une époque fort reculée. On en aperçoit encore çà et là quelques traces.

Le sang, c'est-à-dire l'âme d'Abel crie de la terre vers Yahvéh contre son meurtrier (1). Yahvéh intervient ici comme l'exécuteur de la vengeance de la victime; mais plus anciennement c'était à l'âme elle-même qu'on devait attribuer les représailles. De là peut-être l'expression employée par Ezéchiel dans son oracle contre Séir : « Parce que tu as livré à l'épée les Israélites au temps de leur détresse, à cause de cela, je suis vivant, déclare le Seigneur Yahvéh..., *le sang te poursuivra.* » (2)

Lorsque l'on trouvait dans la campagne le corps d'un homme assassiné par un meurtrier inconnu, les anciens de la ville la plus voisine devaient immoler une génisse, c'est-à-dire primitivement offrir un sacrifice à l'âme irritée de la victime, dont la colère risquait de se faire sentir à tout le voisinage (3).

C'était originairement par crainte des représailles des esprits des suppliciés qu'on se gardait de laisser leur cadavre exposé la nuit sur le bois et qu'on élevait sur leur corps un monceau de pierres (4). C'était pour se préserver contre

(1) Gen. 4, 10.
(2) Ez. 35, 5. 6.
(3) Deut. 21, 1-9. Voyez C, p. 169. 170.
(4) Deut. 21, 22.23; Jos. 8, 29; 10, 26. 27 (cf. Matth. 27, 57-60 et parallèles); — Jos. 7, 24-26; 2 Sam. 18, 17.

les âmes que l'on couvrait de terre le sang, même des animaux que l'on égorgeait.

Lorsque la femme de Tékoa supplie David d'empêcher la *mišpâḥâh* d'exercer la vengeance du sang contre son fils, elle ajoute : « Que la faute en retombe sur moi, ô roi mon seigneur, et sur ma famille, et que le roi et son trône soient indemnes ! » (1) S'opposer à l'accomplissement de la vendetta, c'était, en effet, attirer sur soi de graves malheurs, attribués primitivement au courroux des âmes privées de leur vengeance. Saül ayant versé le sang des Gabaonites, Yahvéh, qui est ici le représentant des victimes, frappe, non le meurtrier ou sa famille, mais le peuple entier d'Israël qui aurait dû assurer l'exécution de la vengeance (2).

C'est donc la crainte des âmes qui, dès une haute antiquité, peut-être même dès l'origine, inspirait la vengeance du sang chez les Sémites.

2. Cette crainte avait un caractère religieux ; elle aboutissait parfois à un acte de culte caractérisé, à un sacrifice, comme nous le voyons dans le cas du malheureux dont les assassins n'ont pas été retrouvés. Chez les Bédouins actuels, quand le vengeur consent à épargner la vie du meurtrier, soit qu'il accepte une rançon, soit qu'il se contente de lui couper une mèche de cheveux, il est de règle que l'on immole un animal fourni par l'homme qui a versé le sang. Ce sacrifice est interprété aujourd'hui comme un repas de réconciliation ou plus fréquemment encore comme une immolation substitutive (3). Anciennement c'était sans doute plutôt une offrande destinée à apaiser l'âme à laquelle on n'apportait pas le sang humain auquel elle avait droit. Chez les Grecs de même, en cas d'homicide involontaire, il ne suffisait pas pour le meurtrier d'obtenir le pardon des parents de la victime ; celle-ci devait en outre recevoir elle-même

(1) 2 Sam. 14, 9 ; voyez *C*, p. 68, 69, 266.

(2) 2 Sam. 21, 1-14.

(3) « On offre, disait un cheikh à M. Curtiss, le sacrifice pour la paix devant Dieu. Par la participation au repas du sacrifice les deux parties deviennent frères. C'est un *fedu* (rachat), parce que l'animal est tué à cause du sang versé... : sang pour sang : le jaillissement du sang a couvert ce sang » (CURTISS, *Ursemitische Religion*, p. 246). Sur ces sacrifices cf. CURTISS, *ouv. cité*, p. 244-251 ; BURCKHARDT, *Voyages en Arabie*, III, p. 111.

des sacrifices, ainsi que les dieux infernaux qui veillaient sur elle (1).

Le devoir de la vengeance, imposé d'abord à tous les membres du *ḥayy* arabe ou de la *mispàḥàh* hébraïque, tous égaux et tous également apparentés, fut de bonne heure limité au cercle des parents les plus rapprochés de la victime (2). C'était l'indice de la grande transformation qui modifiait les bases mêmes de la société sémitique : le groupe sur lequel l'individu avait à compter dans la vie comme après la mort allait être de plus en plus, non le clan, mais la famille.

Le cercle familial astreint à la vengeance fut d'abord assez large. Aujourd'hui encore, chez les Bédouins, il s'étend jusqu'aux parents du quatrième degré. Seul cependant le plus proche parent de la victime reçoit le prix du sang au cas où un accord intervient (3). A Athènes le devoir de poursuivre le meurtrier en justice, reste de l'ancienne vendetta, était limité en règle générale à l'ἀγχιστεία, c'est-à-dire aux hommes qui avaient le même père, le même grand-père ou le même arrière-grand-père que la victime, bien que dans certains cas l'obligation pût s'étendre à des parents plus éloignés, voire même à la phratrie tout entière (4).

En Israël, à l'époque historique, c'est le plus proche parent seul qui a à poursuivre le meurtrier. La *mispàḥàh* n'intervient plus que dans le cas exceptionnel où le *go'el* est lui-même l'assassin. Le vengeur est en même temps l'héritier ; il a le devoir d'acheter le patrimoine familial, si son parent est obligé de le vendre, et éventuellement de pratiquer le lévirat. Ces dernières obligations, nous l'avons vu, dérivent du devoir d'assurer la perpétuité du culte familial du défunt. Cela confirme indirectement le caractère religieux que nous avons reconnu à la vengeance du sang, ainsi que l'étroite affinité que l'on a souvent notée entre l'héritage, la vendetta et le culte ancestral.

La concentration de ces fonctions diverses dans les

(1) Rohde, *Psyche*², I, p. 272, 273.
(2) Voyez ci-dessus, p. 35.
(3) Burckhardt, *Voyages en Arabie*, III, p. 110, 111.
(4) Loi dans Démosthène, 43 (*adv. Macartatum*), 57 ; cf. Rohde, *Psyche*², I, p. 260, note 2, et 263.

mêmes mains vient, non de ce que la vengeance du sang serait née du culte des ancêtres, mais de ce que la vengeance, ayant dès une haute antiquité un caractère religieux, revint naturellement à l'homme qui, sous le régime de la famille patriarcale, assura la perpétuité du culte ancestral.

Résumons en quelques mots le point de vue auquel nous a conduit cette étude sur les rapports du culte des ancêtres et de la famille patriarcale israélite.

Aux temps lointains où la société sémitique, constituée en *mišpâḥôt*, était basée sur la filiation féminine, on observait déjà le culte des morts, très probablement même le culte des ancêtres sous certaines formes spéciales adaptées à l'organisation maternelle.

Ce qui a amené la transformation des principes de filiation et la constitution de la famille patriarcale au sens propre, ce dut être avant tout la grande diffusion du mariage par capture ; ce type d'union, en effet, auquel vint bientôt s'adjoindre le mariage par achat qui en est la forme pacifique, contractuelle, entraînait des inconvénients extrêmement graves tant qu'on appliquait la règle de la filiation féminine ; car, les enfants appartenant au clan de leur mère, il s'ensuivait que chaque groupe local cessait d'être homogène et renfermait des représentants de clans très divers, souvent ennemis ; une guerre éclatait-elle, le devoir de la vengeance du sang obligeait les fils des différents clans à rejoindre leurs parents et le groupe local se désagrégeait (1).

Toutes les difficultés s'évanouissaient, au contraire, dès que l'homme affirmait son droit de *ba'al*, de maître, sur les femmes qu'il avait acquises par capture ou par achat et sur leurs enfants.

Ces mariages de *ba'al* durent se répandre d'autant plus aisément qu'ils présentaient pour l'homme de grands avantages : la femme enlevée ou achetée n'avait pas le droit de divorce, qui appartenait au mari seul ; elle habitait nécessai-

(1) ROBERTSON SMITH, *Kinship*, p. 181-185. 225-245.

rement dans le tribu de l'homme. C'est à cette tribu, non à celle de la femme, que les enfants appartenaient (1).

Ce type de mariage avait pour conséquence nécessaire la constitution d'une filiation paternelle : les enfants nés de ces unions, avaient, en effet, pour ancêtres leur père et les ancêtres de celui-ci, d'abord ses ancêtres maternels, puis, au bout de quelques générations soumises à ce régime, ses ancêtres paternels. Ainsi se trouvait constituée la famille patriarcale, en même temps que le clan maternel se voyait transformé en un clan paternel.

La famille patriarcale sémitique paraît donc devoir son origine principalement à des motifs d'ordre pratique, à des raisons d'intérêt individuel et social. Mais l'étude de la société israélite nous a montré, d'autre part, que le culte rendu aux membres défunts du groupe familial a puissamment contribué à donner aux institutions de la famille hébraïque leur forme et leur aspect particuliers. Un véritable culte des ancêtres paternels s'était, en effet, constitué, sans avoir du reste jamais absorbé en lui toutes les formes du culte général des morts.

(1) Robertson Smith, *Kinship*, p. 72-82. La famille de la femme trouvait aussi au mariage de *ba'al* (avec contrat) certains avantages : le père de la jeune épouse devenait le protégé *(djâr)*, l'allié de son gendre ; il recevait un *mohar*. De plus les notions nouvelles sur la fidélité conjugale qui résultaient des mariages de *ba'al*, jetaient le discrédit sur les unions de l'ancien type, qui prenaient facilement l'apparence de la prostitution. Cf. Rob. Smith, *Kinship*, p. 105. 106. 143. 144. 158.

CHAPITRE III

LE CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION PATRIARCALE. — II. TRIBU ET *mišpâḥâh*

Le principe de la descendance masculine s'est, dès une très haute antiquité, étendu de la famille à la *mišpâḥâh* et à la tribu, à tel point que c'était, nous l'avons vu, une conviction absolue dans le monde sémitique tout entier que les membres d'un même *ḥayy* ou ceux d'une même tribu, voire d'un même peuple, descendent tous de père en fils d'un ancêtre commun, auquel on prête d'ordinaire le nom du groupe social qu'il doit avoir engendré.

Les Hébreux ont-ils, à une certaine époque, rendu à ces ancêtres de la *mišpâḥâh*, de la tribu, de la nation un culte semblable à celui qu'ils offraient aux ancêtres de la famille ?

La réponse à cette question est extrêmement délicate, parce que nous ne connaissons un peu les clans et les tribus israélites qu'après leur établissement en Canaan, c'est-à-dire à une époque où le passage de la vie nomade à la vie sédentaire avait introduit des changements profonds dans l'organisation de la nation : en présence d'un groupement donné nous pouvons toujours nous demander si cet organisme est authentiquement israélite et réellement ancien ou s'il ne s'est pas formé tardivement et n'a pas adopté le nom, les rites locaux et peut-être l'ancêtre d'une peuplade ou d'une contrée cananéenne. De plus le yahvisme, au temps

où s'accomplit ce passage à la vie sédentaire, était déjà la religion nationale d'Israël et a dû contribuer à effacer ou à modifier profondément le culte des ancêtres, s'il existait à l'époque nomade (1). Enfin la nature réelle et la préhistoire des figures qu'Israël se donnait pour ancêtres est aussi obscure et sujette à controverse que la préhistoire des peuplades hébraïques qui se réclamaient de ces aïeux.

Il y a cependant un fait que nous pouvons prendre pour point de départ. C'est qu'en Israël, à l'époque historique, on montrait en grand nombre des sépultures d'ancêtres ou de héros et qu'elles recevaient les marques d'un véritable culte.

A. — TOMBEAUX DE HÉROS ET D'ANCÊTRES A L'ÉPOQUE YAHVISTE

Rachel, nous est-il raconté, « fut enterrée sur le chemin d'Efrat ; et Jacob dressa une stèle (*maṣṣébâh*) sur sa sépulture, c'est la stèle de la sépulture de Rachel (qu'on voit) encore aujourd'hui ». Le livre de Samuel y fait allusion. Au temps de Jérémie on croyait encore que, du fond de ce sépulcre de Rama, Rachel veillait sur ses enfants (2).

La sépulture de Débora, la nourrice de Rébecca, est un lieu de culte plus caractérisé encore : au-dessus se dressait un arbre (sacré), que l'on appelait l'arbre des Pleurs. On y voyait aussi une *maṣṣébâh*, dressée d'après la tradition par Jacob, et sur laquelle le patriarche avait versé une libation (3). Nul doute que l'exemple de l'ancêtre ne fût suivi par les pieux pèlerins qui fréquentaient le lieu saint.

La sépulture de Joseph était montrée à Sichem dans une

(1) M. HUGO WINCKLER, a soutenu, on le sait, que c'est seulement en Palestine que le culte de Yahvéh est devenu la religion du peuple israélite (*Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, I, Leipzig, 1895, spéc. p. 21-54. 59-77 ; *KAT*³, 1902, p. 230). Ce n'est pas le lieu de discuter cette aventureuse hypothèse.

(2) Gen. 35. 19. 20 (E) ; 48, 7 (R) ; 1 Sam. 10, 2 ; Jér. 31, 15.

(3) Gen. 35, 8. 14 (E). Voyez *C*, p. 168.

« portion de champ » que Jacob devait avoir achetée pour 100 qesita aux fils de Hamor, ou d'après une autre tradition qu'il avait conquise sur eux avec son épée et son arc ; cette « portioncule » vénérée, évidemment un τέμενος, une « terre sainte », renfermait aussi une stèle qui s'appelait à l'époque yahviste « El, Dieu d'Israël » et dont l'érection était attribuée tantôt à Jacob tantôt à Josué, ainsi qu'un arbre sacré « l'arbre du donneur d'oracles » rattaché également au souvenir de ces deux héros ou à celui d'Abraham ; en réalité cet arbre saint, comme la ville de Sichem elle-même, était encore cananéen au temps d'Abimélek, fils de Gédéon, et s'appelait alors « l'arbre des devins » (1).

Hébron se glorifiait de posséder la sépulture non seulement de Sara et d'Abraham, mais aussi d'Isaac et de Rébecca, de Léa et de Jacob (2). Bien que les textes qui attestent ces prétentions soient récents, la tradition devait être ancienne, du moins en ce qui concerne Sara et Abraham, dont le lien avec Hébron est fort antique (3). D'après la description qu'en fait le Code Sacerdotal (4), cette sépulture était une caverne, située à l'Est de Mamré-Hébron et entourée d'un champ, c'est-à-dire d'un τέμενος, acheté selon la tradition par Abraham ; ce champ, nous est-il dit, renfermait aussi des arbres, évidemment les célèbres « chênes de Mamré qui sont à Hébron », sous lesquels, d'après le yahviste, le patriarche avait construit un autel à Yahvéh et avait hébergé l'hôte divin (5). Ici donc encore tombeau, arbre sacré, autel, enceinte inviolable étaient dans la plus étroite relation.

(1) Jos. 24, 32 ; Gen. 33, 19. 20 ; 48, 22 ; — Jos. 24, 26 ; Gen. 35, 4 : tous ces textes sont attribués à E. — Gen. 12, 6 ; Deut. 11, 30 ; Juges 9, 6. 37.

(2) Gen. 23 ; 25, 9. 10 ; 49, 29-32 (CS). D'après un passage yahviste (Gen. 47, 30), Jacob demande à être enterré « dans *leur* sépulture » (de ses pères) ; mais c'est une correction harmonistique ; le texte devait porter « dans ma sépulture » (cf. 50, 5) : WELLHAUSEN, *Compos.*, 1re éd., p. 60.

(3) D'après M. AUG. VON GALL, Sara était primitivement le seul *numen* de la caverne de Macpéla ; Abraham avait pour lieu de culte l'arbre sacré (*Altisraelitische Kultstätten*, *Beihefte zur ZatW*, III, Giessen, Ricker, 1898, p. 57). M. STADE est du même avis : *Bibl. Theol. des A. T.*, 1905, p. 110.

(4) Gen. 23, 17.

(5) Gen. 13, 18 ; 18, 1 suiv. — Les chênes (ou mieux le chêne) ne devait donc pas être montré dans l'antiquité à l'endroit où on le voit aujourd'hui, à une demi-heure au Nord-Ouest de la caverne sépulcrale sur laquelle s'élève actuellement la célèbre mosquée (BAEDEKER-SOCIN, *Palestine et Syrie*, 2e éd., Leipzig, 1893, p. 142). Le site

Il devait en être de même à Qadès, où se trouvait un des plus vieux sanctuaires de Yahvéh avec une source sacrée et où l'on montrait le tombeau de Miriam, sœur de Moïse (1).

Un autre indice de la haute vénération qui s'attachait aux sépultures des ancêtres, c'est que souvent plusieurs localités prétendaient à l'honneur de posséder le tombeau authentique d'un même personnage.

Il en était donc pour les aïeux d'Israël comme pour les héros grecs et les saints du catholicisme. La sépulture de Rachel, qui, d'après la tradition la plus ancienne, se trouvait auprès de Rama et de Béthel, était montrée aussi, dès les temps bibliques, sur le chemin de Bethléhem, où musulmans, chrétiens et juifs viennent encore aujourd'hui la vénérer : à l'anniversaire de la mort de Rachel les Juifs y passent la nuit en allumant des lampes; les femmes viennent y demander les joies de la maternité (2).

Pour la sépulture de Jacob il n'y avait pas moins de trois localités en compétition : Hébron, Abel Misraïm, et Goren ha'atad. Le document sacerdotal se prononce pour la première (3); une autre source de l'Hexateuque, probablement le yahviste, donnait raison à la seconde (4); la troisième version paraît être celle du document élohiste. Des deux dernières localités, l'une se trouvait au delà du Jourdain, l'autre dans le voisinage du tombeau de Rachel, l'épouse préférée,

du chêne ou térébinthe d'Abraham a varié plusieurs fois à travers les âges. Au temps de Josèphe, il se trouvait à 6 stades, soit environ 1150 mètres d'Hébron (*B. J.*, 4, 9, 7). Au IVe et au Ve siècle de notre ère, on vénérait le térébinthe, puis son emplacement, à 15 stades ou 2 milles au nord de la ville (environ 2950 mètres), c'est-à-dire très probablement au lieu dit *Haram Râmet el-Khalîl* (le sanctuaire d'Abraham), à 3/4 d'heure d'Hébron, à 300 pas à l'est de la route de Jérusalem; la tradition juive y place le bois de Mamré et on y distingue les restes d'une église BAEDEKER-SOCIN, p. 138, 139; — JÉRÔME; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 4; *Itin. Hierosol.*, dans RELAND, *Palaestina*, tome II, 1714, p. 712).

(1) Nombres 20, 1 (E).

(2) Dans les textes bibliques Gen. 35, 19 et 48, 7 aux mots « sur le chemin d'Efrat » est ajoutée la glose « c'est-à-dire Bethléhem ». — BAEDEKER-SOCIN, *Palestine et Syrie*, 2e éd., Leipzig, 1893, p. 123 : « le monument semble avoir été restauré au XVe siècle »; — DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 1890, p. 219; ALF. BERTHOLET, *Die isr. Vorstellungen*, 1899, p. 10.

(3) Gen. 49, 29-32; 50, 13.

(4) Gen. 50, 11.

auprès de laquelle Jacob, d'après l'élohiste, avait demandé à être enseveli (1).

Il y avait aussi deux « tombeaux d'Aaron », l'un à Moséra, l'autre sur le mont Hor (2); on sait la sainteté qui pour les Sémites s'attachait aux montagnes.

Les témoignages qui viennent d'être rappelés nous font comprendre pourquoi, dans les vieilles traditions, le lieu de sépulture des héros et des pères est soigneusement noté : ces tombeaux étaient des monuments vénérés où s'accomplissaient des rites séculaires. Il s'y attachait un intérêt analogue à celui que l'on portait aux sanctuaires locaux.

C'est ainsi qu'on nous indique où sont ensevelis Josué, Eléazar, Gédéon, Jephté, Samson, Thola, Jaïr, Ibsan, Elon, Abdon, Samuel (3).

On ne montrait pas de tombeau de Moïse. Mais, comme le remarque M. Stade, « cela même prouve combien pour l'ancien Israël la notion de héros et d'ancêtre — Moïse était celui des prêtres lévitiques — tenait intimement à la vénération de son sépulcre. Aussi cette lacune surprenait-elle. La tradition sacrée, en faisant ensevelir Moïse par Dieu sans que personne connût son tombeau, s'ajuste, d'une part, aux vieilles idées sur les sépultures d'ancêtres, spécialement à l'antique coutume bédouine de placer les tombes des aïeux sur les montagnes; et, d'autre part, elle protesté contre le culte des tombeaux. Moïse, l'initiateur de la religion yahviste, qui a supplanté le culte des ancêtres, ne peut guère être lui-même vénéré dans son sépulcre » (4).

Le fait que les gens de Jabès ensevelissent les ossements de Saül et de ses fils « sous la tamarisc qui est à Jabès » indique combien, même en pleine époque yahviste, l'arbre

(1) Gen. 48, 7; 50, 10[a]. Nous avons suivi la division des sources de M. GUNKEL, *Handkomm.*

(2) Deut. 10, 6; cf. Nombres 33, 30. 31; — Nombres 20, 22. 28 (CS).

(3) Jos. 24, 30; Jug. 2, 9; — Jos. 24, 33; — Juges 8, 32; 12, 7; 16, 31; 10, 2. 5; 12, 10. 12. 15; — 1 Sam. 25, 1; 28, 3. Jephté n'a naturellement pas été enseveli « dans *les villes* de Galaad », comme le dit le texte hébreu actuel ; le texte portait selon nous : « dans *sa* ville (*'irô*) Galaad ». L'une des versions de l'histoire de Jephté donnait pour résidence au héros la ville de Galaad, et non Mispa. Comp. les commentaires de MOORE, BUDDE, NOWACK.

(4) STADE, *GVI*², I, p. 452. 453. Cf. WELLHAUSEN, *IJG*², p. 99.

sacré et la sépulture d'un héros étaient choses qu'il semblait naturel d'associer étroitement (1).

De ces données très fragmentaires qui nous ont été conservées sur le culte des tombeaux aux temps du yahvisme, nous pouvons tirer quelques conclusions.

1. Parmi les personnages dont les tombes étaient vénérées, il y en avait qui n'étaient point ancêtres d'une tribu ou d'une *mišpâḥâh* ou qui, en tout cas, étaient honorés en dehors du groupe auquel ils avaient appartenu et devaient les hommages posthumes dont ils étaient entourés, aux exploits ou à la puissance spirituelle que la tradition leur attribuait. A cette catégorie appartiennent plus ou moins sûrement Déborah, Miriam, Josué, Gédéon, Jephté, Samson, en tout cas Samuel, Saül. Il y avait, en d'autres termes, en Israël un culte développé des héros, plus large, plus libre que le culte ancestral proprement dit.

Il n'y a pas lieu, selon nous, de voir là un développement tardif du culte des ancêtres, mais, au contraire, la persistance d'une des formes les plus primitives de la vieille religion des morts : le sauvage apporte de préférence les témoignages de sa terreur, puis de sa piété, aux morts dont le *mana*, la force d'âme s'est manifestée le plus grande de leur vivant, par leurs hauts faits guerriers ou leurs exploits magiques ; il est persuadé qu'elle se manifestera aussi après leur mort.

Ce culte des morts puissants n'a jamais cessé d'être vivace en Israël et de produire au cours des siècles de nouvelles dévotions. On nous raconte incidemment qu'un jour les ossements d'Elisée ressuscitèrent un mort (2) : ce miracle n'a pas dû être le seul que l'on ait attribué et demandé à la tombe du prophète ; et la sépulture d'Elisée n'a pas dû être la seule où se produisissent ces prodiges. C'est encore le culte des héros qui renaît dans la vénération des tombes des rabbins illustres par leur piété qui prit un si grand développement dans le judaïsme (3).

(1) 1 Sam. 31, 13. — Sur ces sépultures, cf. MAURICE VERNES, *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible*, Paris, imp. nat. 1897.

(2) 2 Rois 13, 20. 21.

(3) DALMAN, *Saat auf Hoffnung*, 1890, p. 218-225. Cf. déjà Matth. 23, 29 : « vous ornez les sépulcres des justes ».

2. Si certaines des tombes que l'on montrait en Israël étaient des tombes de héros, voire de héros de date récente, la plupart, et à ce qu'il semble, les plus vénérées, appartenaient à des ancêtres : ancêtres de la nation comme Abraham, Sara, Isaac, Rébecca, Jacob ; ancêtres d'un groupe de tribus, comme Rachel, Léa, Joseph, ou ancêtres d'une *mišpâḥâh*, comme Aaron, Thola, Jaïr, Elon et très probablement Ibsan et Abdon. Ces cinq derniers exemples sont particulièrement caractéristiques ; car ces personnages sont des éponymes et rien de plus : en dehors du lieu où l'on montrait leur sépulture la tradition ne sait rien indiquer sur leur compte, sinon pour trois d'entre eux, le nombre de leurs fils, de leurs filles et de leurs petits-fils, c'est-à-dire le nombre de subdivisions que contenait chacun des groupes du même nom et celui des groupes alliés. Nous pouvons en conclure que c'était pour une *mišpâḥâh* une sorte de nécessité de posséder la sépulture de son ancêtre, réel ou supposé.

On ne mentionne pas de tombeau d'éponyme de tribu. Cela tient peut-être à ce que les tribus étaient en général de formation plus récente (1).

3. Naturellement on avait dû trouver de bonne heure un moyen de concilier ce culte rendu aux héros et aux ancêtres avec la religion de Yahvéh, à laquelle il était souvent associé dans la même enceinte sacrée. Les rites observés pour les défunts devaient passer pour de simples témoignages de respect.

Mais il est non moins évident que c'était là un compromis et qu'originairement les esprits qu'on honorait dans l'arbre sacré, à qui l'on dressait une stèle et versait des libations, recevaient un véritable culte. Le cas de Moïse indique qu'à une certaine époque le yahvisme avait eu conscience de l'antinomie qui existait entre la vénération des tombes et le culte de Yahvéh.

Plus tard les ancêtres et les héros furent admis dans le yahvisme à titre d'intercesseurs, ayant, en théorie du moins,

(1) Voyez ci-dessus p. 27-30. La tradition juive qui identifie Nebi Sedûn près de Sidon avec le tombeau de Zabulon est naturellement sans aucune valeur. BAEDEKER-SOCIN, *Palestine* 2, p. 283 ; CURTISS, *Ursem. Rel.*, p. XIX.

le rôle que le dogme catholique attribue aux saints et la doctrine musulmane aux *ouélis*. Cette idée apparaît peut-être déjà chez Jérémie : « Quand même Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, je ne serais pas favorable à ce peuple. » (1) Mais elle ne put se développer qu'après la transformation de la doctrine classique du yahvisme sur la condition des morts, dans le judaïsme. Les prières, au temps du culte des saints, s'adressaient en théorie à Dieu par l'intermédiaire des morts ; en pratique juifs, chrétiens et musulmans, en Orient, prient les saints eux-mêmes et, ce faisant, reviennent simplement aux pratiques séculaires de la vieille religion des morts.

Il y avait donc en Israël, en pleine époque yahviste, un véritable culte des héros et des ancêtres subordonné à la religion nationale, de même que dans l'Orient moderne, sous le vernis d'islamisme qui a été imposé aux populations, le meilleur du culte, les vœux, les prières, les sacrifices, la crainte et l'amour s'adressent en général aux *ouélis*, c'est-à-dire aux patrons de la localité ou de la tribu. La plupart des sanctuaires de ces *ouélis* ont pour centre la tombe du saint ; et celui-ci est, en général, chez les Bédouins, considéré comme le père de la tribu qu'il protège ; il en est souvent l'ancêtre éponyme (2).

B. — LE CULTE DES ANCÊTRES A L'ÉPOQUE NOMADE

Mais du fait que, au temps où ils étaient installés en Canaan et avaient subi l'influence du yahvisme, les Israélites

(1) Jér. 15, 1. On cite quelquefois aussi Jér. 31, 15 ; Es. 63, 16. Mais rien dans ces passages n'indique que ce soit en intercédant que les pères montrent leur intérêt pour leurs descendants.

(2) Voyez sur le culte des *ouélis* en général Curtiss, *Ursemitische Religion* et spécialement sur les *ouélis* ancetres p. XV. XVI. 66. 101. 102. 125. 282. 283. 286. Georg Ebers, *Durch Gosen zum Sinai aus dem Wanderbuche und der Bibliothek*, 2e édit., Leipzig, Engelmann, 1881, p. 249. 250.

rendaient un certain culte aux ancêtres de leur nation ou de leurs *mišpâḥôt*, sommes-nous en droit de conclure qu'ils en agissaient de même à l'époque où ils menaient encore l'existence nomade ?

Il y a à cela une grave difficulté que met en lumière l'analogie même que nous venons de citer avec les *ouélis* de l'Orient moderne. Dans bien des cas, en effet, il est manifeste que le culte des saints musulmans ou chrétiens est simplement la continuation, sous une forme adaptée aux doctrines officielles nouvelles, d'un culte païen qui se célébrait antérieurement dans les mêmes lieux : à l'endroit où s'élevait le sanctuaire on montre maintenant un tombeau ; l'arbre sacré, la pierre sainte, la source sont réputés appartenir au saint. Quelquefois même il n'y a point de sépulcre : le sanctuaire d'Abou Zetouni (le père de l'olivier), par exemple, consiste simplement en un olivier qui est réputé « manger » les chèvres noires qu'on y sacrifie, et sous l'ombrage duquel on va chercher la santé (1).

Le grand pèlerinage égyptien de Tantâ, où l'on vient en foule vénérer la tombe d'Ahmed al-Bedâwi a simplement pris la place de celui de Bubastis ; on y observe les mêmes rites, en particulier pour rendre mères les femmes stériles. L'antique culte du serpent sacré de Thèbes s'est perpétué sous la forme de la vénération du tombeau de Cheikh Harîdi, dont l'âme s'incarne dans un serpent qui guérit et auquel on offre des sacrifices ou, d'après une version plus moderne, qui guérit à l'aide d'un serpent.

Parfois le nom de l'ancien dieu s'est transmis, traduit ou altéré, au saint qui l'a remplacé ; ou bien le *ouéli* doit son nom et son existence au lieu où on le vénère ; ou bien encore des saints ont été localisés en des endroits portant une appellation similaire : Salmân ou mont Salmôn, Gabriel à Beît Djibrin (2).

(1) CURTISS, *Ursemitische Religion*, p. 163, 164. *Palestine Explor. Fund, Quarterly Stat.*, 1872, p. 179.

(2) GOLDZIHER, *Le culte des saints chez les Musulmans*, *RHR*, 2 (1880), p. 295-326. Cf. RENAN, *Mission de Phénicie* ; JULES SOURY, *Etudes historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*, Paris, Reinwald, 1877, 2e étude (*la Phénicie d'après les dernières découvertes archéologiques*), spéc. p. 133-

N'en était-il pas allé de même dans l'ancien Israël? Il est indéniable que plusieurs des localités où l'on montrait des sépulcres de héros ou d'ancêtres israélites étaient des lieux saints déjà pour les populations qui habitaient le pays avant l'arrivée des Hébreux.

A Sichem, nous l'avons indiqué, se trouvait un arbre sacré vénéré des Cananéens encore au temps d'Abimélek : c'est au pied de cet arbre, dans la même enceinte sacrée, que l'on faisait voir le tombeau de Joseph.

A Mamré, où l'on montrait la caverne sépulcrale d'Abraham et de Sara, il y a un culte des arbres que vingt-cinq siècles de monothéisme n'ont pas réussi à déraciner.

Au IIIe siècle de notre ère « il y avait, dit Africanus, au pied de ce térébinthe, un autel sur lequel les habitants de la contrée apportaient leurs prières aux jours de marché ; et l'arbre ne brûlait pas bien qu'il parût embrasé » (1). Palestiniens, Phéniciens et Arabes fréquentaient ce marché : et tous, qu'ils fussent juifs, chrétiens ou païens, vénéraient le lieu sacré. Les païens faisaient des libations et des sacrifices : on allumait des lumières sur le puits qui, d'après la tradition, avait été creusé par Abraham ; d'autres y versaient du vin ou y jetaient des gâteaux, des pièces de monnaie, des parfums. La belle-mère de Constantin, ayant été témoin de ces pratiques superstitieuses, en fit rapport à son gendre, qui ordonna la destruction de l'autel et des statues, et l'érection d'une église; il chargea les évêques de veiller à ce qu'on n'offrît plus de libations ni d'encens en ces lieux. Ainsi fut fait (2). L'arbre sacré lui-même disparut sous le règne de l'empereur Constance (337-361). Et cependant Jérôme nous

135 (sur les survivances du culte d'Astarté en Phénicie ; (CLERMONT-GANNEAU, *Revue archéologique*, n. s., t. 32, juillet-déc. 1876, *Horus et S. Georges*, p. 196-204 et 372-399, spéc. p. 395, (incarnation des vieilles divinités païennes dans la figure complexe de Khidr, le S. Georges musulman, appelé quelquefois *Belia fils de Malkan*).

(1) GEORGE LE SYNCELLE, p. 107, cf. EUSTATHE édité par ALLATIUS (d'après RELAND, *Palaestina*, p. 712.713).

(2) SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 4 (éd. 1686, p. 364.365) cf. SOCRATE, *Hist.*, I,18 (éd. 1686, p. 40) ; EUSÈBE, *Vita Constantini*, III, cap. 51-53 ; *Demonstratio evangel.*, V, 19 ; *Onomastic.*, s. v. Ἀρβώ, éd. PAUL DE LAGARDE (*Onomastica Sacra*, Gött., 1887), p. 233 s., éd. ERICH KLOSTERMANN (*Eusebius Onomastikon*), Leipzig, Hinrichs, 1904, p. 6.

apprend que, de son temps, « l'emplacement du térébinthe était adoré superstitieusement par toutes les nations d'alentour » (1).

Au moyen âge on voyait de nouveau un chêne qui passait pour être un rejeton de l'ancien et auquel on attribuait des vertus médicinales (2). Et aujourd'hui encore on peut voir un arbre portant le même nom aux environs d'Hébron.

On peut affirmer à coup sûr que ces rites naturistes observés depuis des milliers d'années à Hébron, n'ont pas leur origine dans le yahvisme, mais remontent beaucoup plus haut.

Etant donnée la vénération des Sémites pour les arbres, les sources, les montagnes, il est non moins certain que, auprès de l'arbre des Pleurs, à la source de Qadès, sur le mont Hor, un culte était célébré par les Cananéens bien avant que les Israélites y montrassent les tombes de leurs héros ou de leurs ancêtres.

Les ancêtres israélites seraient-ils donc, comme beaucoup de *ouélis* musulmans, d'anciens dieux cananéens dégradés ?

M. Grüneisen objecte que les Israélites, au temps de l'établissement en Palestine, n'étaient pas obligés, comme ils l'auraient été plus tard par la doctrine de l'unité de sanctuaire, de réduire les anciennes divinités des hauts-lieux à n'être que des hommes subordonnés au Dieu unique : le yahvisme ancien admettait, en effet, la multiplicité des sanctuaires ; aussi est-ce Yahvéh lui-même que les Israélites ont partout substitué aux baals du pays : la tradition ancienne l'atteste expressément pour les hauts-lieux de Sichem et d'Ophra. Si donc à Sichem, à Hébron, à Qadès et ailleurs la foi populaire a, en outre, « créé des tombeaux d'ancêtres israélites », qui, du reste, n'étaient même pas toujours de vrais tombeaux, mais des accidents du sol ayant plus ou moins l'apparence d'une tombe, ces « sépultures patriarcales attenant à des sanctuaires de Yahvéh n'avaient la valeur,

(1) Jérôme, *Onomastic.*, éd. Lagarde, p. 120, éd. Klostermann (*Euseb. Onom.*), p. 7.

(2) Marino Sanuto, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae sanctae recuperatione* (1306), p. 248.

d'après M. Grüneisen, que de garants de l'âge et de l'authenticité du culte de Yahvéh célébré en ce lieu ».

C'est plus tard seulement, selon notre auteur, après la réforme de Josias abolissant les sanctuaires locaux et centralisant le culte à Jérusalem, que les tombeaux des patriarches reçurent un culte ; la vénération qui s'attachait jusque là au sanctuaire de Yahvéh se reporta, en effet, sur le tombeau voisin : de là le culte rendu dans le judaïsme aux sépulcres d'Abraham et de Rachel (1).

Cette explication, d'après laquelle le culte des héros et ancêtres ne daterait en Israël que de 621 av. J.-C., ne rend pas pleinement justice aux faits. Il est exact que la réforme de Josias a dû contribuer à développer la vénération des tombeaux d'ancêtres et de héros. Mais des témoignages formels attestent que ce culte était bien antérieur : c'est le document élohiste qui parle de la *maṣṣêbâh* qui se dressait sur la sépulture de Rachel et des libations qui l'on répandait sur la stèle de Débora au pied de l'arbre sacré (2). Dans les temps anciens les tombeaux recevaient donc des hommages religieux *en même temps* que les sanctuaires locaux de Yahvéh.

De plus, l'union intime où le tombeau semble avoir été avec l'objet sacré, arbre, stèle, enceinte inviolable, indique que ces sépulcres n'étaient pas là simplement pour prouver que le sanctuaire en question avait été fondé par un adorateur de Yahvéh.

Il n'y a donc pas lieu de statuer, avec M. Grüneisen, entre la célébration des cultes païens dans les sanctuaires cananéens et la vénération des tombeaux des héros et ancêtres israélites dans les mêmes lieux de longs siècles d'intervalle.

D'après d'autres critiques, ces figures de patriarches et de chefs ne sont autres que les anciennes divinités cananéennes rabaissées par le yahvisme au rang d'ancêtres.

On allègue que dans les traditions relatives à ces personnages on trouve çà et là des traits qui trahissent encore

(1) GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus*, p. 273. 274.
(2) Voyez ci-dessus p. 90 et *C*. p. 168. 200. 202.

leur caractère originairement divin, ainsi la lutte de Jacob avec l'El mystérieux ou le lien étroit du même Jacob avec la pierre sainte de Béthel (1). D'autre part Jacob, Joseph, Asser étaient des figures d'origine cananéenne, puisqu'on trouve ces noms appliqués à des localités ou à des tribus palestiniennes de longues années déjà avant l'arrivée des Hébreux.

Remarquons d'abord que, si cette hypothèse est juste, il ne s'ensuit nullement, comme le soutient M. Grüneisen, que le culte rendu aux sépulcres des patriarches « ne soit plus un culte d'ancêtres ».

Il est vrai que les esprits vénérés dans ces sanctuaires sont alors en réalité des baals cananéens, adoptés comme patrons et ancêtres d'un groupe hébraïque. Mais le fait même que les Israélites trouvaient naturel et normal d'apporter des sacrifices et d'élever une stèle à un ancêtre indique que, dès les temps nomades, ils devaient observer des pratiques semblables.

C'est ce que suggère aussi l'analogie du culte des *ouélis* musulmans. Ce culte, en effet, n'est pas simplement un compromis entre les anciens cultes locaux du paganisme et le monothéisme musulman : pour l'expliquer entièrement, il faut faire intervenir un troisième facteur, le culte des ancêtres de tribu, qui fleurissait chez les anciens Arabes (2). C'est ce culte qui a fourni le moule dans lequel sont venus se couler et se perpétuer les vieux rites païens. On le voit bien en comparant le culte des *ouélis* chez les Bédouins avec celui des saints dans le catholicisme ou même avec celui des saints musulmans chez les fellahs (cultivateurs). Chez ces derniers le *ouéli* est essentiellement le patron d'une localité; tandis que chez les nomades le culte des saints musulmans a conservé la vieille forme de la religion

(1) Luther, *ZatW*, 1901, p. 65-74. Cf. Ignaz Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtl. Entwickelung*, Leipzig, Brockhaus, 1876, spéc. p. 109 ss.

(2) Goldziher, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris, Leroux, 1885; Wellhausen, *Reste* 2, p. 184. Chez les Arabes du sud certaines inscriptions nous montrent des morts, spécialement des rois, mis sur le même pied que les dieux : Lenormant, *Le culte des ancêtres divinisés dans l'Yémen*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1867, p. 302 ss.; Prätorius, *ZDMG*, 27 (1873), p. 645-648.

ancestrale : le *ouéli* est en général tenu pour le père du groupe qu'il protège. Les Aneze invoquent Anaz, leur aïeul éponyme (1). Les Ssawâliha ont pour patron Cheikh Ssalih, qu'ils regardent comme leur ancêtre (2). Les relations de parenté entre un groupe et son saint priment les relations de voisinage. Telle tribu de Bédouins séjournant habituellement auprès de Damas a pour patron un *ouéli* dont le sanctuaire est à Bagdad (3).

L'islam a donc eu pour effet, d'une part, souvent, de changer le nom de l'ancêtre qui s'est transformé fréquemment en quelque authentique musulman comme les compagnons du Prophète ou en un personnage biblique ; d'autre part d'introduire dans la phalange des aïeux d'anciennes divinités païennes. Mais les cadres du culte ancestral de tribu sont restés. Si donc nous trouvons chez les Israélites, même après les bouleversements provoqués par le passage à la vie sédentaire, les cadres d'un culte des ancêtres de clan, quel que soit, du reste, le nom et l'origine réels des figures mises dans ces cadres, nous pouvons hardiment en conclure que les Hébreux de l'époque nomade préyahviste ont, comme les Arabes antéislamiques, rendu un culte aux ancêtres des clans tels qu'ils existaient alors.

Sans vouloir entrer ici dans la discussion de la nature originelle des diverses figures patriarcales, disons seulement qu'il est très improbable que ces figures soient toutes d'anciennes divinités cananéennes transformées, et que cette transformation, quand elle a eu lieu, a dû s'opérer selon des modes très divers et, en général, très complexes.

Il est à présumer, en effet, que, parmi les noms des *mišpâḥôt* surtout — la *mišpâḥâh* est, nous l'avons vu, un groupe plus fixe et plus ancien que la tribu — il y a plus d'une appellation qui remonte réellement à la période hébraïque nomade.

Peut-être même telle *mišpâḥâh* porte-t-elle le nom d'un héros ayant réellement existé, de même que les tribus qui

(1) Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 282.
(2) Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*², p. 249. 250.
(3) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 66.

se forment aujourd'hui parmi les Arabes s'intitulent « enfants » de quelque saint personnage qui a servi de centre à la confédération, comme on le voit dans l'exemple des Ouled Sidi Cheikh, groupement qui date du XVIII[e] siècle.

D'autre part il n'est pas probable que les tribus hébraïques, déjà gagnées au yahvisme avant l'installation en Palestine, aient, à moins de circonstances tout à fait exceptionnelles, pris pour ancêtre éponyme un être qui aurait été notoirement un dieu cananéen. Le caractère divin de la figure avait dû s'effacer déjà avant son adoption par les Israélites.

C'est ce qu'indique aussi le fait que la tradition hébraïque attribue aux patriarches une histoire tout humaine : il n'y a qu'un très petit nombre d'épisodes où il soit légitime de soupçonner un arrière-fond mythique. Les narrateurs israélites n'imaginent évidemment pas que les patriarches aient jamais été autre chose que des héros de l'histoire nationale (1).

Enfin il paraît établi que les noms formés d'un aoriste et du mot *El*, comme *Jacob-el*, *Josef-el*, *Yiṣḥaq-el*, *Yiftaḥ-el*, d'où dérivent par abréviation les noms de Jacob, de Joseph, d'Isaac, de Jephté, étaient originairement, de même qu'Israël, Ismaël, Jerachmeël, des appellations de tribus et non des noms divins : ils exprimaient que le dieu de la tribu la protège par la ruse, l'augmente, lui sourit, etc... Il était très naturel que ces noms se transmissent à un héros éponyme que la tribu se donnait pour ancêtre ; il était plus difficile qu'ils fussent appliqués au dieu même qui la protégeait, l'augmentait, lui souriait (2).

(1) BERNH. LUTHER, *ZatW*, 1901, p. 65.

(2) C'est pourtant ce qu'admet M. LUTHER, pour le nom de Jacob : on en serait venu, selon lui, à oublier le sens primitif de Jacobel et on l'aurait interprété : « Jacob est dieu ». Jacob serait ainsi devenu le nom de la divinité du lieu Jacobel. Ce changement doit être postulé, d'après M. Luther, pour expliquer comment d'un mot du type Jacobel a pu naître un nom individuel avec chute du mot *el* (*ZatW*, 1901, p. 64. 65). Cette transformation s'explique plus simplement, puisque le nom même de Jacobel se rencontre dès une très haute antiquité comme nom individuel : on l'a retrouvé, en effet, sur un scarabée ayant appartenu à l'un des principicules sémitiques établis en Egypte pendant la période dite des Hyksos : MAX MÜLLER, *Mitt. vorder. Gesellsch.*, 1898, p. 167 ; SETHE, *Gœtt. Gel. Anzeigen*, 1904, p. 938 ; ISIDORE LÉVY, *Revue des Etudes Juives*, 1[er] janv. 1906, p. 48. Dans des

Il faut donc peut-être admettre que, dans bien des cas, les Israélites ont adopté comme ancêtres, non des *dieux* cananéens, mais des *héros* cananéens (1), soit que ceux-ci fussent dès l'origine des éponymes d'une tribu, d'une ville, d'une contrée, comme c'est le cas, semble-t-il, pour Jacob, Joseph, Isaac, Jephté, peut-être Juda, Jaïr, soit que ce fussent d'anciens dieux héroïsés. On sait combien cette dernière catégorie était abondamment représentée chez les Grecs : la plupart de leurs « héros », Asclépios, Trophonios, Amphiaraos, étaient d'antiques divinités locales détrònées par des dieux nouveaux et réduites dans la tradition populaire aux proportions d'hommes particulièrement puissants et secourables même après leur mort.

Dans un cas comme dans l'autre les Cananéens devaient naturellement montrer et vénérer les tombeaux de ces personnages. Il n'était même pas rare chez les Sémites que l'on rencontrât dans les sanctuaires le tombeau d'un véritable dieu (2). Si le héros était l'ancien dieu du lieu, il était naturel que son culte se perpétuât, à un rang subalterne sans doute, mais dans le sanctuaire lui-même (3). Les

contrats du temps de Hammourabi, on trouve les noms (individuels) de *Ya' qubu-ilu* et *Ya' qubu* (Miketta, *Der Pharao des Auszuges*, *Biblische Studien*, *hrsg. von* O. Bardenhewer, VIII, 2, analysé par Sethe, *Goett. Gel. Anzeigen*, 1904, p. 938).

(1) C'est ce que M. B. Stade admet, par exemple, pour Jacob et Israël, qu'il considère, le premier comme le héros cananéen de Béthel, l'autre comme un héros un ancien dieu cananéen) de la Transjordanie, autour du tombeau duquel se groupa la confédération des immigrants hébreux (*Biblische Theologie des A. T.*, 1905, p. 58).

(2) Il s'agissait sans doute dans ce cas de divinités chthoniennes : Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 198. 199, comp. p. 410-416 (où le même savant met en relations la mort des dieux avec celle de la victime théanthropique). La même explication convient apparemment aux tombeaux de certains dieux grecs, dont plusieurs sont, du reste, d'origine notoirement sémitique ou orientale : Zeus en Crète, Kronos, Adonis, Attis, Héraclès (Rohde, *Psyche*², I, p. 128-135). Des cas analogues se retrouvent sur d'autres points du globe : cf. Spencer, *Princ. de Sociol.*, I, p. 561. Ces tombeaux de dieux se rencontraient dans toute l'aire sémitique et avaient peut-être pris une place considérable dans la religion babylonienne, s'il est vrai que les tours à étage des temples fussent regardées comme les sépulcres des divinités : voyez Hilprecht, *Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur*, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 68-72; Lagrange, *Etudes*², p. 464. 465.

(3) L'histoire religieuse de la Grèce offre en abondance des cas tout semblables. Erechthée avait été un dieu de tribu, fils de la terre, avant de devenir un héros soustrait à la vue des hommes, mortel, mais éternel, englobé, avec la caverne où il continuait à vivre, dans le temple d'une divinité olympienne, puis un simple héros mort dont on montrait le tombeau. Hyacinthe à Amyclae avait dû être d'abord

Israélites adoptèrent le héros avec son sépulcre en même temps qu'ils faisaient du haut lieu un sanctuaire de Yahvéh.

On peut s'étonner que, dans la fusion avec la population cananéenne, ce soit l'élément dominant, c'est-à-dire l'élément israélite, qui ait souvent reçu son éponyme de l'élément inférieur. La chose s'explique peut-être si l'on admet que l'éponyme en question était pour les Cananéens moins ancêtre que héros : ce n'est sans doute pas à sa qualité d'éponyme de l'insignifiante localité de Yacobel, mais à sa gloire de héros que Jacob dut le rôle que lui prête la tradition hébraïque : il devint ancêtre de tout Israël peut-être parce que tout Israël vénérait sa sépulture (1). Qui sait s'il n'en faut pas dire autant de Rachel, d'Isaac, d'Abraham ? Ce seraient alors les Israélites qui, en vertu de leurs idées ataviques, auraient transformé les héros en ancêtres. Et nous aurions là un nouvel indice de l'empreinte laissée dans les cerveaux israélites par le culte des ancêtres de groupe.

De toutes façons et quelque solution que l'on donne à ces problèmes obscurs, il paraît impossible de s'expliquer entièrement le culte rendu aux tombeaux des pères à l'époque yahviste, sans admettre que les Hébreux, dans la période nomade, observaient déjà des pratiques semblables.

Et nous aboutissons, en ce qui concerne les groupes plus compréhensifs, à des résultats analogues à ceux auxquels nous a conduit l'étude de la famille : pendant la période d'organisation patriarcale, le culte des morts, bien que libre de s'adresser à tous, spécialement aux morts puissants, aux

une divinité locale, honorée avant Apollon : il fut ensuite supplanté par le dieu, et on le présenta comme un héros aimé de la divinité olympienne et enterré sous sa statue (E. Rohde, *Psyche*², I, p. 135-141). Ces exemples montrent ce qu'il faut penser de l'assertion de M. Grüneisen : « C'est une conception irréalisable et sans analogie que les divinités de l'ancienne religion, chassées de leurs sanctuaires par Yahvéh, auraient cependant continué d'exister à ses côtés dégradées au rang d'ancêtres de tribu » (*Der Ahnenkultus*, p. 273).

(1) M. Isidore Lévy, dans l'intéressante reconstitution qu'il a tentée de la préhistoire des Hébreux au moyen des données égyptiennes, part de l'hypothèse que Yacobel, dans la liste de Thoutmès III, désignait une tribu hébraïque de l'extrême-sud de la Palestine (*Revue des Etudes Juives*, 1er janv. 1906, p. 49. 50). Ce n'est pas impossible (cf. Eduard Meyer, *ZatW*, 1886, p. 8-10) ; M. Maspero cherche Yacobel dans cette région. Il paraît cependant plus probable, d'après le contenu général de la liste, que c'était une *ville* de la Palestine *centrale* (B. Luther, *ZatW*, 1901, p. 61. 75 ; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 162. 163).

héros, tendait à se concentrer sur ceux qui étaient tenus pour les ancêtres de la famille, de la *mišpâḥâh*, de la tribu, de la nation, le mot ancêtre étant près ici au sens précis de générateur humain par filiation paternelle du groupe en question.

CHAPITRE IV

LES RACINES DU CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION MATERNELLE

1. — TRACES DU CULTE DES ANCÊTRES AU TEMPS DE L'ORGANISATION MATERNELLE

Nous est-il possible d'affirmer quelque chose sur l'attitude que les Sémites observaient à l'égard de leurs morts aux temps lointains où ils comptaient encore la parenté en ligne féminine ? Il convient naturellement de garder ici une extrême réserve, car les témoignages directs nous font entièrement défaut sur cette période dont l'existence même ne peut être établie que par induction. Nous n'avons guère pour nous éclairer que l'analogie des sociétés où fonctionne encore l'organisation maternelle. Nous nous bornerons donc à quelques indications.

La crainte des esprits trépassés remonte évidemment à la plus haute antiquité. Les usages par lesquels on cherchait à se préserver contre le contact de ces puissances redoutables supposent une mentalité des plus primitives ; ils se retrouvent dans les sociétés les moins développées, à quelque type qu'elles appartiennent (1).

(1) Voyez sur ce point la vaste enquête de S.-R. STEINMETZ, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, I, Leyde et Leipzig, 1894, p. 151-285, qui complète les témoignages réunis par SPENCER, *Princ. de Sociol.*, et WILKEN, *Het animisme*, etc., 1884-85 ; *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (dans la *Revue Coloniale internationale*, I (1887), p. 365 ss. ; *Iets over de Schedelvereering*, etc., 1889.

C'est également dès une époque très reculée que les Sémites ont dû apporter aux morts un véritable culte, que celui-ci, d'ailleurs, fût inspiré par la simple crainte des esprits ou par le désir d'entrer en communion avec eux. Les rites, en effet, auxquels nous croyons devoir reconnaître un caractère plus proprement religieux, lamentation, tonsure, incisions, sacrifices, se retrouvent dans toute l'aire sémitique avec les mêmes formes et en partie avec les mêmes noms (1). Ces rites, qui, du reste, se pratiquent dans les contrées les plus diverses du globe, sont donc certainement antérieurs à la séparation des peuples sémitiques.

Il est même très vraisemblable que ce culte avait pris, dès l'époque d'organisation maternelle, une forme familiale. C'est ce que l'on observe dans beaucoup de sociétés à filiation utérine actuellement existantes ; le culte s'adresse, non à tous les morts du clan indistinctement, ou seulement à ceux dont les esprits sont regardés comme particulièrement puissants pour nuire ou pour aider, comme ceux des chefs, des sorciers, voire de certains ennemis, mais d'une façon toute spéciale aux morts apparentés et avec des obligations plus ou moins strictes selon le degré de parenté. Ce culte peut se prolonger bien au delà du deuil et s'étendre à des morts appartenant aux générations disparues. On peut donc dire qu'il existe dans ces sociétés une certaine forme de culte ancestral, à condition bien entendu de se souvenir qu'ancêtre dans ce système ne signifie pas générateur, mais parent, homme du même sang.

Aussi ne saurions-nous adopter sans de fortes réserves l'idée si fréquemment soutenue, par exemple par Fustel de Coulanges, par M. Sumner Maine, par M. Jevons, que le culte des ancètres tient étroitement au patriarcat (2).

(1) C'est ainsi que l'on trouve appliquées au deuil les racines *'âbal*, mener deuil, en hébreu, en syriaque, en assyrien, en arabe; *gâdad*, se faire des incisions, en hébreu et en assyrien; *yâlal*, pousser des hurlements f nèbres, en hébreu, en syriaque, en arabe; *sâfad*, pousser des cris de deuil, en hébr., en syr., en assyr.; *qînâ*, vocero, en hébr. et en syr.; *qâraḥ*, se faire une place chauve, en hébr., en syr., en éthiopien; *saq*, vètement de deuil, en hébr., en syr., en assyr., en éthiopien.

(2) Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 14e éd., 1893, p. 39 et suiv., 92 et suiv.; Sir Henry Sumner Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, Londres, Murray, 1883, p. 72-77.

« L'opinion de Maine, dit avec raison M. Steinmetz, ne peut se soutenir à mon avis que si l'on entend par culte des ancètres seulement le culte strictement systématisé des chefs de famille ; mais alors on tombe dans une tautologie : le culte patriarcal des ancètres ne naît naturellement que sur le terrain du patriarcat. Mais s'il s'agit de la crainte, du sentiment de dépendance, de l'amour, de la confiance à l'égard des aïeux décédés, qui sortent par un développement direct de la crainte initiale des morts, nous n'avons aucune raison, ni dans les motifs psychiques tels que nous les avons décrits..., ni dans l'abondante documentation que nous avons fournie, de les limiter au patriarcat. Parmi les peuples dont les coutumes attestent indubitablement le culte des ancêtres *dans notre sens*, il y en a beaucoup qui vivent encore évidemment dans le matriarcat. » (1)

Pour ne citer qu'un exemple, aux îles Salomon, où la parenté dans le groupe totémique se transmet exclusivement en ligne utérine (2), « tout esprit est infailliblement honoré par les membres de sa propre famille », « on demande... aux *tindalo* (esprits) des ancêtres aide et faveur » (3). « Tous les lieux de sépulture... sont sacrés ; mais ceux où sont déposés les restes des gens de haut rang, où des sacrifices sont offerts et qui peuvent être appelés des sanctuaires de famille, sont considérés avec un très grand respect. Quelques-uns de ces tombeaux sont très anciens, le *lio'a* ou esprit puissant qui est adoré, étant un ancêtre reculé. » (4) « Un homme en danger peut invoquer son père, son grand-père ou son oncle. » (5) Et en général « parmi les Mélanésiens... il est tout à fait commun d'invoquer des parents et amis décédés et d'accomplir des rites religieux à eux adressés » (6). Aux îles

(1) *Ethnologische Studien*, I, p. 285.

(2) R. PARKINSON, *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo-Inseln*, *Abhandlungen und Berichte des Kön. Zool. und Anthropol.-ethnogr. Museums zu Dresden*, VII (1898-99), n° 6, Berlin, Friedlaender, 1899 : « Les enfants suivent toujours le signe du clan de leur mère » (p. 6) ; cf. E. DURKHEIM, compte rendu du précédent, dans *L'Année sociologique*, 1898-99, p. 340. 341.

(3) STEINMETZ, *Ethnol. Studien*, I, p. 197. 195.

(4) R.-H. CODRINGTON, *The Melanesians, Studies in their anthropology and folklore*, Oxford, 1891, p. 176. 177.

(5) CODRINGTON, p. 125.

(6) CODRINGTON, p. 121.

Fidji, d'après le jugement autorisé de Codrington, les pratiques religieuses s'adressent aux esprits des morts plutôt qu'aux esprits qui n'ont jamais été hommes (1).

Etant donnée la diffusion de ce culte des parents morts dans les sociétés utérines, il ne semble pas téméraire d'admettre qu'il s'était constitué aussi chez les Sémites au temps où ils avaient une organisation maternelle. Faut-il voir une survivance de cette période dans le fait que la mère recevait chez les Hébreux des honneurs ancestraux égaux à ceux du père, bien que la femme ne fît pas, à proprement parler, partie de la parenté patriarcale, puisque chez les Sémites elle ne paraît, en général, pas avoir été adoptée dans le culte de son mari ?

On pourrait rappeler à ce propos que certains groupes hébraïques et beaucoup de tribus arabes portaient des noms féminins et que la tradition expliquait souvent ce fait par l'existence d'une femme ancètre dont la tribu avait gardé le nom (2).

La part importante que les femmes prenaient aux actes proprement religieux du culte des morts, lamentation, tonsure, consultation, n'indiquerait-elle pas également que ce culte remonte à une époque où la femme n'avait pas encore dans la religion un rôle aussi effacé que celui qui lui est fait, en général, à l'époque patriarcale ?

Une autre forme du culte des morts remonte certainement à l'antiquité la plus reculée : c'est la vénération qui a pour objet les esprits des hommes qui, de leur vivant, se distinguaient par la puissance spirituelle qui était en eux.

(1) Codrington, *The Melanesians*, p. 122.

(2) G.-A. Wilken, *Das Matriarchat bei den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884, p. 43 ; Rob. Smith, *Kinship*, p. 17. 20. 21. 28-32, où sont réfutées les objections de Nöldeke, *OMf.d.O*, 10e année (1884), p. 302. D'autre part il faut noter que dans les sociétés maternelles « c'est aux mânes des hommes, des hommes qui se sont distingués par leur force, leur courage, leur intelligence, leur richesse que s'adressent le plus souvent les rites d'adoration » (Léon Marillier, *RHR*, 37, p. 367) ; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on rencontre des cultes ancestraux féminins (J.-S. Kubary, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, Berlin, Asher, 1885, p. 38 ; cf. du même, *die Todtenbestattung auf den Pelau-Inseln, Original-Mitth. aus der ethnol. Abth. der Kön. Museen zu Berlin*, I, 1, 1885, p. 4-11.

Ce culte est très développé dans certaines sociétés à descendance féminine. « L'esprit qui doit recevoir un culte, écrit Codrington à propos des îles Salomon, est celui d'un homme qui, de son vivant, avait du *mana* en lui... Le pouvoir surnaturel résidant dans l'homme puissant pendant sa vie réside après sa mort dans son spectre, avec une vigueur accrue et une plus grande facilité de se mouvoir... Si son pouvoir se manifeste, sa position est assurée comme un être digne d'être invoqué et de recevoir des offrandes, jusqu'à ce que son culte cède devant l'importance croissante d'un homme mort récemment. » (1) « Tout village en a un (un héros de ce genre) et le chef offre le sacrifice. » (2)

C'est du même principe que découle le culte rendu aux tombes des héros, culte qui, nous l'avons vu, avait une si grande vogue chez les Hébreux et très probablement chez les Cananéens avant eux. Ce qui en montre bien le caractère hautement archaïque, c'est qu'il tient étroitement à la vieille conception des hommes-dieux, si puissamment mise en lumière par M. Frazer dans le *Rameau d'Or*, et par laquelle s'explique le rôle des sorciers, des chefs, des rois, non seulement dans les sociétés sauvages, mais à l'aurore des civilisations les plus développées. Bien des indices montrent que les Sémites ont partagé ces conceptions.

La divinisation des rois vivants ou morts, sans être aussi développée qu'en Egypte, a été pratiquée en Babylonie et en Arabie. « Goudéa, Dungi, Gimil-Sin, ces antiques rois de la Chaldée, paraissent dans les inscriptions avec le signe de la divinité, et on a retrouvé des traces formelles de leur culte. Goudéa avait ses prêtres, ses sacrifices et ses offrandes. » (3) « Le nom des personnages déifiés entrait... dans la composition des noms théophores comme ceux des autres dieux. C'est ainsi que nous avons *Lu Gudêa* et *Gin Gudêa*, *Dungi bani...*, *Gimil-Sin bani* », etc... ; « il était » donc « attri-

(1) CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 125.

(2) STEINMETZ, *Ethnol. Studien*, I, p. 194.

(3) P. LAGRANGE, *Etudes* [2], p. 317. Comp. SCHEIL, *Le culte de Gudéa sous la IIe dynastie d'Ur*, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XVIII, Paris, Bouillon, 1896, p. 64-74.

bué, comme pour les dieux, une vertu à leurs noms qu'on tenait à honneur de porter et qu'on gravait sur les talismans » (1). Bour Sin d'Our est identifié à l'étoile de Mardouk (2). « Les rois assyro-babyloniens déjà dans les plus anciennes inscriptions royales se donnent pour les enfants de la déesse-mère. » (3)

D'autre part M. Clermont-Ganneau a, dès 1888, déduit des noms nabatéens Abd-Malkou, Abdobodat, Abdhartat, que les Nabatéens rendaient les honneurs divins à leurs souverains, et affirmé que ces noms doivent être interprétés « adorateur du roi-dieu Malkou, Obodat, Arétas », qu'il faut donc prendre à la lettre le témoignage d'Uranius : « Oboda, localité des Nabatéens..., où est enterré Obodas le roi, qu'ils divinisent. » (4) Cette démonstration a été pleinement confirmée par la découverte d'une part du tombeau d'Obodat à Abdéh (5), d'autre part d'un sanctuaire du roi avec l'inscription : « Ceci est la statue d'Obodat dieu. » (6)

Ces rois nabatéens sont, il est vrai, d'une époque assez récente, du deuxième siècle avant J.-C. au plus tôt ; et l'on pourrait être tenté de penser que les Nabatéens, en divinisant leurs souverains, ne faisaient qu'imiter quelque peuple étranger ; mais ce qui montre, à notre avis, que nous ne sommes pas en présence d'une mode importée du dehors, c'est que les noms propres arabes formés d'*Abd* (serviteur) et d'un nom de personne sont fort nombreux. M. Wellhausen admet que « dans certains cas le nom de personne était peut-être celui d'un ancêtre regardé comme saint » (7). Il pouvait s'agir aussi d'un de ces hommes divins, chefs, héros

(1) Scheil, *Rec. de trav.*, XVIII, p. 72. 74.

(2) Scheil, *Le dieu-roi Bur-Sin-Planète*, *Zeitschr. für Assyriologie*, XII, p. 265.266.

(3) Zimmern, *KAT*³, p. 379, cf. p. 639.640.

(4) Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. I, Paris, Leroux, 1888, p. 39-47. Le texte d'Uranius se trouve *Fragm. hist. gr.*, édit. Müller, Paris, Didot, 1851, IV, p. 525, n° 23.

(5) Par les Pères A. Jaussen, R. Savignac et H. Vincent, *Revue biblique internat.*, 1904 (juillet), p. 403-424.

(6) Trouvée par le P. Lagrange à Pétra : *Revue biblique*, 1898, p. 170-173.

(7) *Reste*², p. 2-4 ; cf. Robertson Smith, *Rel. of the Sem.*², p. 42 ; Osiander (*ZDMG*, XIX, p. 258), Lenormant *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1867, p. 302 suiv.) ont de même déduit du nom himyarite *Abd Samih'ali* que le personnage nommé *amih'ali* était divinisé.

qui, sans être positivement ancêtres, recevaient des hommages religieux (1).

D'après d'antiques inscriptions arabes, des rois de Me'in avaient été divinisés ; on célébrait des fêtes en leur honneur ; on les regardait comme les protecteurs du peuple (2).

Il existait, nous l'avons indiqué ailleurs, chez les anciens Arabes, des traces de tabous royaux semblables à ceux qui protègent le roi-dieu des sauvages (3).

Ce qui donne à penser qu'il y a là, non pas des usages plaqués extérieurement, mais une croyance foncièrement sémitique, c'est qu'on la trouve encore vivante, et sous une forme singulièrement grossière, chez certains Bédouins d'aujourd'hui.

« Il y en a, comme les Arabes Amour et Ssleb, écrit M. Curtiss, qui ont auprès d'eux une sorte de *ouéli* vivant ». Ils l'appellent *fagîr* (*fakir*). « Ce terme de *fagîr*, inconnu aux citadins, désigne un derviche ou cheikh religieux auquel les Bédouins offrent des sacrifices en signe de reconnaissance lorsqu'ils sont délivrés de leurs maladies... Après qu'on a achevé d'immoler l'animal, on dit au *fagîr* comme à un *ouéli* : « Ceci t'appartient, *fagîr !* » Comme auprès du *ouéli* on prend ici pour soi sa part du sacrifice. Il ne faut pas oublier dans cet ordre d'idées que *fagîr* a chez les Bédouins le même sens que *ouéli* chez les Syriens. » (4) Chez les Ssleb il y avait récemment encore une *fagîra* à qui l'on sacrifiait également et qui guérissait tous ceux sur qui elle posait la

(1) On pourrait signaler encore que les princes cananéens, dans les lettres de Tell el Amarna, appellent couramment le roi d'Egypte « mes dieux » (WINCKLER, *Thontafeln von Tell el-Amarna, KB*, V, Berlin 1896, p. 104. 108-112. 120. 226. 244-248. 262. 266. 270. 276-282, etc...), et que, dans les inscriptions palmyréniennes, les empereurs romains reçoivent la qualification de « dieu » (CLERMONT-GANNEAU, *Recueil*, I, p. 41). Mais nous préférons ne pas faire état de ces textes, dont les auteurs adoptent évidemment les termes d'un protocole étranger, sans que nous puissions dire jusqu'à quel point il répondait à leurs propres conceptions.

(2) Inscription Halévy n° 353 : « Au jour d'Ilyaschar roi de Me'in » ; n° 485 : « au jour de Yata''il Raim et de son fils *Tobba' Karib*, les deux rois de Me'in » ; n° 187 : « Le peuple de Gab'an aimé de *Ilyasa' Raim* et de son fils Haufa'att, les deux rois de Me'in ». Cf. FRANZ PRÄTORIUS, *Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren*, *ZDMG*, vol. 27, p. 648.

(3) Voyez *C*, p. 97.

(4) *Ursemitische Religion*, p. 65. 66 cf. p. 103. 286.

main ou le pied (1). Le culte des saints dans l'islamisme « aboutit à une véritable anthropolâtrie, au culte des marabouts vivants » (2).

Le Sémite n'a pas établi dès l'abord entre l'humain et le divin la séparation tranchée, l'abîme infranchissable que statue la doctrine officielle des trois grandes religions monothéistes nées au sein du monde sémitique, judaïsme, christianisme, islam, et que l'on est par suite souvent porté à considérer comme un des traits primordiaux de la pensée religieuse de la race. De fait l'antiquité sémitique a admis, et les masses populaires admettent encore aujourd'hui, qu'il y a des hommes qui sont presque des dieux et des dieux qui ne se distinguent guère des hommes.

Il y a donc lieu de faire remonter à l'époque la plus reculée les origines du culte des morts en qui résidait une puissance supérieure, culte qui s'est perpétué et n'a cessé de renaître sous des formes diverses : dans le yahvisme il donne naissance à la vénération des tombes des héros nationaux comme Déborah, Miriam, Aaron, des prophètes comme Elisée ; dans le judaïsme, le catholicisme et l'islam il contribue à la formation du culte rendu aux saints et spécialement à leurs sépultures.

Peut-être faut-il chercher également dans la vénération qui s'attachait aux morts doués de *mana* l'une des racines du culte des ancêtres au sens strict, patriarcal, et voir dans les croyances qui nous occupent l'une des causes lointaines de la révolution qui transforma la façon de compter la parenté. Il était naturel, en effet, que le fils, se cherchant parmi les morts un patron doué d'un pouvoir efficace de protection, songeât de préférence à son père, dont il avait pu apprécier les qualités de guerrier, de chasseur ou de magicien ; le père est dans la plupart des sociétés

(1) *Ursem. Rel.*, p. 63, 64, 287. « Qui est votre dieu? dit un voyageur arabe de ma connaissance à un nomade mesalikh non loin de Basra. — C'était Fâdi, répondit l'homme, nommant un gouverneur de province puissant dans ces pays, et mort récemment ; mais depuis sa mort, j'ignore qui est dieu pour le moment » (W.-G. PALGRAVE, *A Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, 2ᵉ éd., Londres, Macmillan, 1865, I, p. 87.)

(2) I. GOLDZIHER, *Le culte des saints chez les Musulmans*, *RHR*, 2 (1880), p. 265, et en général tout le travail p. 257-351.

maternelles le chef de la famille de fait. Il est à remarquer en tout cas que, au sein des sociétés utérines, la filiation masculine s'établit d'abord pour les hommes à *mana*, pour les chefs : le *mana*, la puissance spirituelle, magique, et par suite la dignité de chef se transmettent d'ordinaire de père en fils (1).

Un facteur qui, d'autre part, devait tendre, dans ces temps reculés, à empêcher la constitution d'un culte durable des parents morts, c'est la croyance à la réincarnation des ancêtres décédés, que les Sémites paraissent avoir partagée au moins dans une certaine mesure. On retrouve, en effet, chez les Arabes l'usage de donner au nouveau-né le nom de son grand-père ou de son oncle (2), usage très répandu et qui devient parfaitement clair lorsqu'on le trouve accompagné de pratiques comme celles que l'on constate, par exemple, chez les nègres du Niger. Chez ces indigènes, « quand de nouveaux bébés arrivent dans la famille, on leur montre un choix de petits objets appartenant à des membres décédés dont les âmes sont déjà absentes : « Hé, c'est l'oncle Jean, voyez ! il connaît sa pipe » ou : « C'est cousine Emma, voyez ! elle connaît sa calebasse de marché », et ainsi de suite. » (3) « Chez les Makalaka dans l'Afrique du Sud est donné dans une sorte de baptême le nom d'un ancêtre mort, qui apparaît sous la forme du Motsimo, de l'esprit de la famille. » (4)

Chez les Sémites du Nord, comme en font foi les inscriptions, « petit fils et grand-père ont très souvent le même nom » (5). C'était le cas d'Eschmounazar, roi de Sidon, et

(1) Par exemple chez les peuples primitifs de l'Amérique tropicale du Sud, dans la Mélanésie, chez les Indiens du Nord de la Colombie Britannique : MAX SCHMIDT, *Ueber das Recht der tropischen Naturvoelker Südamerikas*, *Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft*, XIII, p. 280-318, Stuttgart, Enke, 1898 ; E. DURKHEIM, *Année Sociologique*, 1898-99, p. 346 ; R. PARKINSON, *Zur Ethnographie*, etc., 1899 ; E. DURKHEIM, *Année Sociologique*, 1898-99, p. 340 ; STEINMETZ, *Ethnol. Studien* I, p. 156. C'est M. MAUSS qui m'a rendu attentif à ces faits.

(2) Voyez ci-dessus p. 9 et 80.

(3) Miss MARY KINGSLEY, *Travels in West Africa*, Londres, Macmillan, 1897, p. 493.

(4) RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Meier, 1878, p. 172, d'après MAUCH, *Reisen im Innern von Südafrika*, Gotha, 1874, p. 43.

(5) M. LIDZBARSKI, *Handbuch*, I, p. 134 ; RICHARD PIETSCHMANN, *Geschichte der Phönizier*, dans ONCKEN'S *Allgem. Gesch. in Einzeldarstell.*, Berlin, 1889, p. 239.

probablement de Panammou, roi de Iadi. Il était relativement rare, au contraire, que père et fils s'appelassent de même (1) : chez les Juifs on ne voit guère à citer qu'Ananos, fils d'Ananos, et Jean-Baptiste, que les voisins et les parents voulaient appeler Zacharie du nom de son père (2). Et ce qui indique que l'idée de la réincarnation restait attachée, sous forme de superstition, à ces coutumes relatives aux noms, c'est que les Juifs évitent de donner à un enfant le nom d'un de ses proches parents vivants, dans la pensée que l'un des homonymes mourrait. Des enfants posthumes, au contraire, reçoivent couramment le nom de leur père (3).

Chez les Arabes (4) l'habitude d'appeler l'enfant du nom de son grand-père est si courante qu'il est d'usage de donner le surnom (*kounya*) d'*Abou Yaqoub* (père de Jacob) à tout homme qui s'appelle *Yousouf* (Joseph), celui d'*Abou-Ibrahim* (père d'Abraham) à ceux qui se nomment *Ishâq* (Isaac), celui d'*Abou Zakarya* aux *Yahia* (Jean), et ainsi de suite (5).

La croyance à la possibilité d'une réincarnation n'était pas complètement éteinte dans le judaïsme aux environs de l'ère chrétienne. Hérode était persuadé que Jésus n'était

(1) M. Lidzbarski cite phén. I, 122 149 152 [3] 550 97[4] (?) ; néopun. 123 ; nab. II 311 ; sin. Eut. 105 631 ; palmyr. Vog. 72 95 ; Tarif I, 1, 2 ; Ledr. B 3 ; Porter 2 ; Nöld. Sim. 2 5. Chez les Arabes le cas est relativement assez fréquent ; cf. Iaqût, éd. Wüstenfeld, p. 690 ss.

(2) Josèphe, *B. J.*, IV, 160 ; Luc 1, 58. 59. La famille de Tobie, au contraire, ne doit pas être citée en exemple, car Tobiel, Tobit et Tobiyah constituent trois noms différents (Tob. 1, 1. 9).

(3) *T. B. Moed katon*, f. 25[b] : « R. Hanin, gendre du Nasi, n'avait pas d'enfants ; il implora miséricorde et obtint un fils. Mais le jour où il l'eut, son âme entra dans son repos... On appela (l'enfant) de son nom Hanin » (éd. Goldschmidt, *der babyl. Talm.*, vol. 3, p. 762).

(4) Voyez ci-dessus p. 9 ; cf. Rob. Smith, *Kinship*, p. 108. 109. 191.

(5) M. Mayer Lambert attribue à ce singulier usage une autre origine. Après avoir repoussé — et avec raison — l'explication d'après laquelle il y aurait eu confusion des mots *abou* (père) et *ibn* (fils) (cf. Steinschneider, *JQR*, IX, p. 618 et suiv.), il propose d'interpréter ces noms : « Joseph, Jacob est son père » (*REJ*, 36 (1897), p. 419. 420). Mais cette interprétation est exclue par le fait suivant : en Palestine une femme qui n'a pas d'enfant et dont le père se nomme, par exemple, Ali, « pourra être appelée « mère d'Ali », le nom de son père » (Philip J. Baldensperger, *Woman in the East*, *Pal. Explor. Fund*, *Quart. Stat.*, 1901, p. 75). J'ai eu le plaisir de constater après coup que Rob. Smith donne des noms comme Abibaal une explication semblable à celle que nous soutenons pour Abou Yaqoub, etc... : « Père de Baal » signifierait « Fils de Baal » (*Rel. of the Sem.* [2], p. 45).

autre que Jean-Baptiste ressuscité ; d'autres reconnaissaient en lui Jérémie ou quelque autre prophète (1).

C'est, à ce qu'il semble, dans l'espoir de faciliter sa palingénésie que beaucoup de peuples pratiquant la crémation n'incinéraient pas le corps d'un enfant mort en bas âge. *Hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est*, dit Pline. Juvénal fait allusion à la même coutume : *Terra clauditur infans et minor igne rogi*. Souvent on ensevelissait les petits enfants sur le bord d'un chemin : leur âme devait pénétrer dans le corps de quelque passant et renaître à la vie (2).

Des usages semblables ont été observés dans le monde sémitique. Les fouilles poursuivies à Taanak en Palestine par M. Sellin font supposer que les anciens Cananéens « ensevelissaient les enfants jusqu'à un certain âge — deux ans environ, — non dans les sépultures de famille, mais au-dessous ou auprès de leurs maisons ou encore dans un lieu réservé à cet objet » (3). M. Nöldeke a rapproché de cette coutume l'usage arabe d'enterrer vivantes au moment de leur naissance les enfants du sexe féminin.

On a récemment mis en lumière le lien étroit de cette croyance à la réincarnation avec la notion populaire de la Terre-Mère, dont le sein fécond donne naissance matériellement aux hommes comme aux plantes et peut enfanter les morts aussi à une vie nouvelle (4).

L'idée que l'homme naît de la terre, familière à l'antiquité grecque et latine comme aux paysans de mainte contrée de l'Europe moderne, n'était pas inconnue aux Sémites (5). Un poète hébreu célèbre la façon merveilleuse dont son corps a été « tissé dans les profondeurs de la terre ». Une tradition populaire met dans la bouche de Job ces paroles :

(1) Matth. 14, 2 ; 16, 14 ; Marc 6, 14-16 ; 8, 28 ; Luc 9, 7. 8. 19.

(2) Pline, *H. N.*, VII, 15, 72 ; — Juvénal, XV, 139. 140 ; cf. sur cette question Albrecht Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905, p. 21-25.

(3) *Denkschriften der Kaiserlichen Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse*, L (1904), Vienne, Gerold, IV, p. 36. cf. p. 32-37. Pourtant il se pourrait aussi qu'il s'agît ici d'enfants offerts en sacrifices.

(4) Albrecht Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905.

(5) Th. Nöldeke, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 2 (1905), p. 161-166 ; Fr. Paul Dhorme, *La Terre mère chez les Assyriens*, *Arch. f. Rel.-wiss.*, VIII, 3-4 (1906), p. 550-552.

« Nu je suis sorti du sein de ma mère ; et nu j'y retournerai ». Le Siracide délimite ainsi la durée de la vie de l'homme : « depuis le jour où il sort du sein de sa mère jusqu'au jour où il retourne à la mère de tout vivant » (1).

Cette idée est présentée d'ordinaire sous cette forme atténuée que le *premier* être humain a été *modelé* avec de la terre, et que c'est pour cela que l'homme, étant terre, doit retourner à la terre (2). Mais la conception ancienne perce encore dans le récit sacerdotal de la création : c'est la terre qui produit, sinon l'homme lui-même, du moins les quadrupèdes et les reptiles, de même qu'elle avait fait pousser les plantes et que les eaux avaient produit les animaux qui les peuplent (3). Plus clair encore serait le témoignage de la tradition ancienne sur l'origine de l'homme, s'il est vrai que, d'après elle, l'homme était fils de *ḥevyâ*, du serpent, c'est-à-dire d'une divinité chthonienne (4). En éthiopien l'homme est appelé « enfant de la mère du vivant ».

L'homme naît de semence : cette idée devait être familière aux Sémites ; car l'idée de « descendance, postérité » est couramment exprimée en hébreu, en phénicien, en araméen, en arabe, par un mot signifiant « semence ».

La vieille notion de la Terre-Mère est même une fois, dans la littérature hébraïque, appliquée à la revivification des morts :

Ta rosée (ô Dieu) est une rosée de lumière
Et la terre enfante des ombres (5).

Là où tombera la rosée d'en haut, c'est-à-dire sur les sépulcres des justes, la Terre fécondée enfantera les morts à une nouvelle vie. Mais ce texte est si récent que l'on hésite à admettre que l'auteur ait emprunté son image à l'antique croyance populaire à la réincarnation des ancêtres. L'esprit des poètes repasse parfois de lui-même par les vieux chemins qu'a suivis l'humanité dans des âges disparus.

(1) Ps. 139, 13-15 ; Job 1, 21 ; Sir. 40,1.

(2) Gen. 2, 7 ; 3, 19 ; Job 10, 9 ; 33, 6 ; 34, 15 ; Eccl. 3, 20 ; 12, 7 ; — Gen. 18, 27 ; Ps. 103, 14 ; 104, 29 ; Job 4, 19. Même idée chez les Assyro-Babyloniens.

(3) Gen. 1, 11. 20. 21. 24.

(4) Wellhausen, *Reste*², p. 154 ; Beer, *der bibl. Hades*, p. 9. Voy. *C*, p. 72.

(5) Es. 26, 19.

2. — LE CULTE DES DIEUX ANCÈTRES OU PARENTS

Il serait intéressant de pouvoir déterminer les rapports de cette religion des morts avec les autres formes de la religion primitive des Sémites, de savoir si le culte des morts a été la première forme de la religion, comme l'ont soutenu par exemple Herbert Spencer, Lippert et M. Stade (1), ou si, au contraire, ainsi que le veut M. Jevons, les premiers dieux ont été les dieux généraux du clan, les morts n'ayant acquis rang divin que parce qu'on assimila les dons qu'on leur faisait aux sacrifices apportés aux protecteurs du groupe.

Nous n'aborderons même pas ces questions à longue portée. Il ne manquerait certes pas, dans l'aire sémitique, de faits que l'on pourrait citer en faveur de l'une ou de l'autre thèse ; mais le problème ne saurait être résolu par l'étude d'une seule race. Nous sera-t-il permis d'ajouter que, même si elle embrassait l'humanité tout entière, l'enquête n'aboutirait sans doute pas davantage ? Il ne paraît pas qu'on puisse, dans l'état actuel de nos connaissances, — peut-être faut-il dire : on ne pourra jamais — donner sur cette question des origines de la religion autre chose que des hypothèses.

Nous nous bornerons à effleurer un point particulier, sans autre prétention que de montrer combien ces problèmes sont obscurs et combien il importe, provisoirement au moins, de tenir séparées des questions même très connexes en apparence, au lieu de les obscurcir en essayant de les éclairer l'une par l'autre.

Le culte des dieux ancêtres ou parents que l'on constate chez les Sémites suppose-t-il et par conséquent atteste-t-il le culte des ancêtres humains, comme on le dit souvent ? Ou au contraire est-il nécessaire de faire intervenir le culte des dieux ancêtres ou parents pour expliquer le culte des

(1) B. Stade, *GVI*², I, p. 406 ; *Bibl. Theol. des A. T.* (1905), p. 185.

ancêtres humains, tout au moins des ancêtres éponymes de clan ou de tribu ?

L'idée que des individus, des familles et spécialement des clans, des tribus ou des nations ont pour ancêtre un dieu, était familière aux Sémites (1). Les Moabites sont les fils et les filles de Camosch ; une païenne est appelée « la fille d'un dieu étranger ». Jérémie reproche à ses compatriotes de dire au bois : « tu es mon père » et à la pierre : « tu m'as enfanté » (2). Beaucoup de tribus arabes portaient des noms de dieux : tels les Banû Hilâl (fils de la nouvelle lune), les Banû Badr (fils de la pleine lune), les Banû Schams (fils du soleil). Chez les Israélites, de même, et chez leurs voisins il ne manque pas d'ancêtres éponymes qui sont notoirement d'anciens dieux : Gad, Asser, Edom, Qaïnan, peut-être Dan, Ouz, Yeousch (3). De là des noms comme Benhadad (fils du dieu Hadad), Barlâhâ (fils de dieu), Barate, Barkos, etc... ; de là encore ceux où le nom divin est remplacé par un terme de parenté, père (*Abi*), oncle (*Ammi*), etc.

Ce lien de parenté dut être longtemps considéré comme un lien de parenté physique. L'union des fils des Elohim avec les filles des hommes était tenue par les adorateurs de Yahvéh eux-mêmes pour un événement possible.

Ces croyances sont encores vivantes aujourd'hui en Syrie et en Arabie. Un habitant de Nebk « est regardé par le commun peuple comme le fils d'un *djinn* ». « Un *djinn* peut avoir une femme terrestre ou un homme avoir une femme-esprit qui le veut pour elle seule ». Une femme peut être rendue mère en se plongeant dans certaines eaux saintes appelées « eaux mâles » (*dekr*). On cite un exemple où

(1) Voyez sur ce point ROB. SMITH, *Kinship*, p. 205-207 ; *Rel. of the Sem.*², p. 40-61 ; STADE, *GVI* ², I, p. 404. 405.

(2) Nombres 21, 29 : Mal. 2, 11 ; Jér. 2, 27.

(3) CARL SIEGFRIED, *Gad-Meni und, Gad-Manasse*, *Jahrb. f. prot. Theol.*, I, 1875, p. 364-367 ; STADE, *GVI* ², I, p. 148. 404 (sur Gad) ; WELLHAUSEN, *Compos.*, 1re éd., p. 9 (sur Asser, Gad, Edom) ; ROB. SMITH,, *Kinship*, p. 260-262 ; *Rel. of the Sem.* ², p. 42.43.46 ; GRÜNEISEN, *der Ahnenkultus*, p. 254.255. En ce qui concerne Asser, il faut, du reste, observer que ce n'est pas un ancien nom de tribu *israélite*, mais un nom cananéen adopté par les Hébreux qui en ignoraient sans doute le sens primitif ; peut-être en était-il de même pour Gad et Dan (?).

même des oulémas musulmans et un patriarche grec ont considéré un bain pris dans ces eaux fécondantes comme équivalant à la consommation d'un mariage (1). « Il y a à Médine une famille..., qui en est à la troisième génération et qui descend d'une *djinniâ*, d'un *djinn*-femelle. » (2)

Etant donné, d'autre part, que la *mišpâḥâh* constituait encore au temps du yahvisme une communauté *religieuse*, ayant son sacrifice annuel auquel nul ne pouvait manquer (3), on admettra qu'anciennement chacun de ces groupes devait en général avoir sa religion propre (4), très souvent son dieu spécial et que ce dieu devait être considéré communément comme uni à ses adorateurs par des liens de parenté physique.

Au temps de la filiation maternelle, l'être divin devait être tenu, non pour le père, mais pour le parent (le « frère ») ou pour la mère du groupe ; c'est de cette période que proviennent les nombreux noms propres où le dieu est qualifié d'*Aḥ*, *Aḥi*, « frère », ainsi que les cultes sémitiques de la Vierge-mère.

Le dieu éponyme parent a dû être souvent conçu sous forme animale et il est probable que, dans certains cas au moins, le groupe se considérait comme apparenté à l'espèce entière dont il portait le nom ; d'où il résulte que le culte de clan a dû parfois revêtir chez les Sémites la forme d'un totémisme plus ou moins caractérisé (5).

Entre le culte de ces dieux parents ou ancêtres et le culte des ancêtres humains on ne peut, nous semble-t-il, établir que des rapports assez indirects.

(1) Curtiss, *Ursemit. Rel.*, p. 121. 124. 112. 113 ; cf. p. 100. 114. 115. 118. 119.

(2) Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, University Press, 1888, II, p. 191-193.

(3) 1 Sam. 20, 6. 29. Au temps de David ce sacrifice s'adressait naturellement à Yahvéh (Stade), non à l'ancêtre (Lippert) ou à un dieu particulier de la *mišpâḥâh*.

(4) De là les noms de tribus en *el*. Cf. maintenant sur ces cultes de clan, Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, Mohr, 1905, p. 39-41.

(5) Sans nous sentir autorisé par les textes à reconnaître au totémisme sémitique l'extension non plus que le caractère primitif et la portée immense que lui attribuent Rob. Smith et son école, nous croyons son existence à une époque reculée établie avec une probabilité suffisante par les faits suivants : les Sémites ont adoré des dieux à forme animale ; — plusieurs peuples sémitiques ont regardé certaines

Nous écartons, en effet, sans nous attarder à en montrer, après tant d'autres, les invraisemblances, l'hypothèse néo-évhémériste de Spencer, d'après laquelle le culte des dieux, qu'ils fussent animaux, végétaux ou astraux, serait né du culte des ancêtres humains, par suite d'une méprise sur le sens du nom d'un aïeul qui se serait appelé Tigre, Chêne, ou Soleil.

Il n'est même pas à supposer que le culte des dieux parents se soit nécessairement constitué *par analogie* avec le culte des ancêtres humains. Telle est peut-être la pensée de M. Stade lorsque du fait que le tribu de Gad portait un nom divin il conclut que le culte des ancêtres de tribu a été autrefois pratiqué en Israël (1).

espèces animales comme impures ou comme sacrées (tabou), donc primitivement comme le siège d'esprits supérieurs et redoutables ; — d'autre part des tribus en assez grand nombre portaient des noms d'animaux, et la forme de quelques-uns de ces noms indique que parfois on se croyait apparenté à l'espèce animale entière : ainsi la tribu des « Panthères » ou « fils de panthères » (au pluriel) ; celle des *Banû Kalb* ou *Banû Kilâb*, dont chaque membre pouvait s'intituler « Chien » ou « fils d'un chien » ou « frère de chiens » ou « fils de chiens ». — L'existence du totémisme chez les Sémites a été soutenue en particulier par W. ROBERTSON SMITH, *Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, dans *The Journal of Philology*, vol. IX (1880), p. 75-100 ; *Kinship*, p. 186-240 ; *Rel. of the Sem.* [2] ; G.-A. WILKEN, *Het matriarchat*, etc., trad. en all. : *Das Matriarchat (das Mutterrecht) ben den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884 ; B. STADE, *GVI* [2], I, p. 407-409 ; *Biblische Theologie des A. T.* (1905), p. 40. 51. 141. 142. 270 ; JOSEPH JACOBS, *Are there Totem-Clans in the Old Testament ?* dans *the Archaeological Review*, vol. III (mars-juill. 1889), p. 145-164 ; GEORG AARON BARTON, *A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious*, New-York, Macmillan, 1902, spéc. p. 35 et suiv. ; STANLEY A. COOK, *Israel and totemism*, dans *The Jewish Quarterly Review*, avril 1902, p. 413-448. — La thèse de Robertson Smith a été contestée ou rejetée par TH. NÖLDEKE, *O M f. d. O.*, 10 (1884), p. 300-304 ; *ZDMG*, 40 (1886), p. 148-187 ; PAUL DE LAGARDE, *Mittheilungen*, II, Gœttingue, Dietrich, 1887, p. 69-75 ; LÉON MARILLIER, *RHR*, 36 (1897), p. 234-253 ; FR. VINC. ZAPLETAL, *der Totemismus und die Religion Israels, Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des A. T.*, Fribourg (Suisse), 1901 ; L.-G. LÉVY, *La Famille dans l'antiquité israélite*, Paris, Alcan, 1905, p. 16-32. — Dans l'abondante littérature consacrée au totémisme en général, signalons spécialement BALDWIN SPENCER et F.-J. GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899, ouvrage qui a renouvelé la question *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1904 ; J.-G. FRAZER, *The origin of Totemism*, dans *Fortnightly Review*, vol. 65 (1899), p. 647-666. 835-852 ; *Observations on central australian Totemism, JAI*, vol. 28 (n. s. I), p. 281-286 ; EDWARD B. TYLOR, *On the totem-post from the Haida-village* etc., *JAI*, vol. 28 (n. s. I), 1899, p. 133-137 ; *Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories respecting it, JAI*, vol. 28 (n. s. I), 1899, p. 138-148 ; les articles de MM. EMILE DURKHEIM et M. MAUSS dans *l'Année Sociologique* (depuis 1896-97), en particulier DURKHEIM, *sur le Totémisme* (*Année soc.*, 1900-1901, p. 81-121) ; SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, Leroux, 1905.

(1) *GVI* [2], I, p. 406.

Pour expliquer la forme spéciale de ces cultes de clan il suffit de se souvenir que le lien du sang, de la parenté est le seul que connaissent les nomades : quand deux hommes veulent faire alliance, ils établissent entre eux artificiellement le lien du sang. Il était dès lors naturel, presque nécessaire qu'à ce stade, le Sémite regardât le dieu dont il attendait aide et protection comme un membre de son clan, un être de même sang que lui, un parent.

Il n'est pas indispensable, pour expliquer ces croyances, de faire intervenir le *culte* des parents décédés; il suffit de la solidarité du clan. Les dieux ne sont pas adorés parce qu'on les tient pour des parents; on les tient pour des parents parce que l'on sait pouvoir compter sur leur appui.

D'autre part il ne nous semble nullement prouvé que le culte offert par un clan à un dieu parent ou ancêtre ait nécessairement exclu la vénération par ce même groupe d'un homme parent ou ancêtre, ou qu'il n'ait pas pu exister côte à côte, à une même époque, des groupes vénérant un dieu-parent et d'autres ayant pour centre le culte d'un héros humain. En tous cas, déjà parmi les plus anciens noms de tribus arabes les noms d'individus figurent dans une très large proportion à côté de noms de dieux et d'animaux (1). Et il faut se rappeler combien la limite était mal déterminée à ces époques primitives entre l'esprit d'un mort, surtout d'un grand mort, d'un héros, d'un homme-dieu, et un dieu, c'est-à-dire l'esprit d'un arbre, d'une source, d'une montagne, ou encore un animal divin.

Cependant, d'une façon générale, le culte de l'ancêtre éponyme de clan et de tribu a dû se développer surtout après la décadence des vieux cultes de clan et grâce à leur décadence ; il satisfaisait, en effet, aux besoins particuliers auxquels avait répondu le dieu de clan, jusqu'au moment où il avait été supplanté par des divinités d'un caractère plus général. Ainsi dans les groupes portant des noms comme Ismaël (le dieu [du groupe] écoute), Israël (le dieu [du groupe] combat), Yakobel, Ishaqel, Yosefel, Yerahmeel, il est manifeste —

(1) Nöldeke, *ZDMG*, 40 (1886), p. 157-162, 166, 167.

le sens même des noms l'indique — que le culte du dieu spécial a existé avant que l'on crût à l'existence d'un ancêtre humain appelé Ismaël, Israël, etc... Cela est clair également dans les cas où le dieu-ancêtre lui-même fut dégradé au rang d'ancêtre humain (1).

Voici donc les conclusions auxquelles nous aboutissons en ce qui concerne le culte ancestral, tel qu'il a pu exister chez les Hébreux à l'époque lointaine qui précéda l'organisation patriarcale. Si le culte des éponymes de clans paraît s'être développé surtout à une période relativement récente, s'il y a des traces, à une date très ancienne, d'une croyance à la réincarnation qui tendait à empêcher un culte prolongé des aïeux, certains indices font penser cependant que l'on rendait dès l'époque du régime maternel un véritable culte non seulement aux morts en général, mais, d'une part aux ancêtres dans le sens que ce mot peut avoir dans les sociétés à filiation utérine, et d'autre part aux esprits des hommes qui pendant leur vie avaient fait preuve de quelque puissance surnaturelle.

(1) Nöldeke, *ZDMG*, 40, p. 166, 167.

CONCLUSION

Pour préciser les résultats auxquels nous ont conduit ces recherches, sur le point spécial du culte des ancêtres, comme sur la question plus générale de la croyance à la vie future et du culte des morts, il ne sera peut-être pas inutile de les comparer aux conclusions de MM. Stade et Schwally, d'une part, et de M. Grüneisen, d'autre part.

Des deux premiers de ces critiques, nous nous séparons surtout sur deux points essentiels: 1° la crainte des esprits a dans une large mesure dicté l'attitude que les Sémites primitifs observaient à l'égard des morts : les rites funéraires ne sont pas tous des rites propitiatoires : ce sont en grande partie des rites préservatifs.

2° Le culte des ancêtres n'est pas le fondement premier de toute l'organisation sociale des Sémites : ni la famille patriarcale, ni la *mispâḥâh*, qui, selon nous, est antérieure à la famille, ne sont nées de la religion ancestrale (1).

D'un autre côté, M. Grüneisen, dans les trois parties dont se compose son ouvrage, aboutit aux trois conclusions suivantes : 1° « aussi haut que nous puissions suivre » les notions hébraïques sur la condition des morts, « partout la même conception des esprits trépassés comme une ombre et un néant ». 2° Les morts étaient pour les Israélites de pauvres êtres « sous-humains », dont le commerce était désagréable, auxquels on témoignait une pitié affectueuse, mais dont on n'attendait rien : de sorte qu'il n'y a pas eu chez les Hébreux de religion des morts. 3° Ils n'ont pas eu davantage de culte des ancêtres.

(1) Sur ces deux questions, M. Stade, dans la *Biblische Theologie* qu'il a publiée récemment (Tubingue, 1905, spécialement p. 185-188), maintient le point de vue qu'il avait défendu dans sa *Geschichte des Volkes Israel.*

Sur ces trois points nous nous trouvons en désaccord complet avec l'auteur. Nous différons également de lui dans l'interprétation de plusieurs des rites funéraires que nous considérons avec lui comme des rites préservatifs : il nous paraît que l'on visait moins à tromper l'esprit qu'à fuir son contact redouté.

Selon nous, non seulement la croyance à la survie des morts et la crainte de ces âmes, mais le culte des trépassés remonte chez les ancêtres des Hébreux à la plus haute antiquité.

Dès la période où la filiation se comptait en ligne féminine, où il n'y avait pas encore de famille organisée, et où la *mišpâḥâh* était la véritable unité sociale, ce culte des morts se présentait sans doute sous les formes spéciales du culte des héros et de la vénération des parents décédés. Ce n'est toutefois pas le culte des ancêtres qui a pu être la cause déterminante de la transformation du mode de filiation et de la constitution de la famille patriarcale : ce bouleversement de la base de la société, qui s'est accompli avant la séparation des peuples sémitiques, a dû être amené surtout par des motifs d'ordre social, et non proprement religieux. Il n'en est pas moins vrai qu'il se constitua chez les Hébreux un culte des ancêtres paternels, et que, au cours de la longue période d'organisation patriarcale qui précéda le yahvisme, ce culte contribua puissamment à donner à plusieurs des institutions familiales d'Israël leur forme particulière.

Nous avons cru devoir renoncer à déterminer si cette religion a été *la* religion primitive des Sémites. Il nous a suffi de constater que, aussi haut qu'on puisse remonter, on la trouve à côté des autres formes de la religion sémitique : culte des arbres, des sources, des pierres, des montagnes, des animaux, des astres. La crainte et la vénération des esprits trépassés a été chez les Sémites, comme dans la plus grande partie de l'humanité, l'une des manifestations primordiales du sentiment religieux.

La religion sémitique populaire a dû être, depuis un temps immémorial, à peu près ce qu'elle est encore dans

les mêmes régions, en dépit des révolutions sociales et religieuses qui ont transformé les idées des classes qui pensent, mais, pour les couches populaires, n'ont guère fait que changer les noms sans modifier les rites ni les croyances. Le culte des *ouélis*, où se mêlent l'adoration des esprits locaux, la vénération des morts, spécialement des héros et des ancêtres, les vieux cultes de clans et de tribus, nous donne probablement une idée assez exacte de ce que devrait être la religion primordiale des Sémites.

Essayer de reconstituer cette religion première des Sémites ne constitue certes pas toute la tâche ni la tâche principale de l'historien des religions sémitiques. Retracer les origines d'un phénomène social, ce n'est pas en fournir une explication complète. Cela est vrai surtout dans le domaine de la religion, où le rôle des individualités devient d'autant plus considérable que l'on s'élève à des formes religieuses plus hautes.

Ce n'est pas dans cette religion populaire, à peu près semblable chez les Sémites à ce qu'elle était dans le reste de l'humanité, qu'il faut chercher les traits caractéristiques de l'âme religieuse de la race : ils y sont tout au plus à l'état d'ébauche. Cette religion populaire fait partie du fond commun, encore à peine différencié, qu'on retrouve chez les races les plus diverses. L'originalité du génie sémitique ne s'est accusée qu'avec le création de types religieux plus complexes, tels que les religions ethniques. Elle a acquis son plein développement dans quelques consciences d'élite, dans les âmes des prophètes d'Israël qui ont introduit dans le monde le monothéisme moral : c'est à ces formes supérieures des religions sémitiques qu'il faut aller, si l'on veut retrouver la physionomie spéciale du génie religieux des Sémites et déterminer l'apport fécond qu'il a fourni au développement général de l'humanité.

Mais, même au point de vue de l'étude de ces religions supérieures, la connaissance de la religion populaire est d'une importance capitale pour l'historien; d'abord parce qu'elle constitue le sol d'où sont sortis par évolution, par suite de l'intervention plus ou moins active d'individualités

puissantes, les organismes religieux plus complexes et plus originaux ; — en second lieu parce que cette religion populaire forme une sorte de religion sous-jacente, toujours vivace, et qui ressaisit les masses dès que la prise qu'ont pu avoir sur celles-ci les religions plus hautes vient à s'affaiblir ; — enfin parce que ces manifestations religieuses élémentaires ont exercé leur action sur la religion supérieure qui les rencontrait sans cesse devant elle, soit que celle-ci combattît les vieilles « superstitions », soit qu'elle s'en assimilât tel ou tel élément.

C'est ce qui s'est vérifié dans les rapports du yahvisme et du culte des morts. Après avoir essayé d'extirper la vénération des esprits trépassés et jusqu'à la croyance à leur existence, en même temps que l'adoration de la pierre, de l'arbre vert et des collines, le yahvisme finit par adopter certains éléments de la vieille religion des morts : sous la forme de l'espérance de la résurrection et de l'immortalité, il s'appropria la croyance à la survie ; et le culte même des trépassés se glissa dans la doctrine officielle sous les espèces de la prière des vivants pour les morts et de l'intercession des morts, spécialement des pères, pour les vivants.

OUVRAGES CONSULTÉS

W. R. ALGER. — *A Critical History of the Doctrine of a Future Life, with a complete bibliography of the subject*, Philadelphie, Childs, 1864.

LEO ALLATIUS. — *De Engastrimytho Syntagma*, dans *Criticorum Sacrorum sive annotatorum ad libros historicos et librum Job, tomus II*, col. 1051-1116, Amsterdam, 1698.

LÉONCE ANDRÉ. — Le culte des morts chez les Hébreux, Thèse de la Faculté de Montauban, Nîmes, Chastanier, 1895.

RICHARD ANDREE. — *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart, Meier, 1878.

L. AUBERT. — La vie après la mort chez les Israélites. Revue de théologie et de philosophie, 35e année, 1902, Lausanne, Bridel, p. 140-178.

PHILIP J. BALDENSPERGER. — *Woman in the East*, *Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1900, p. 190 ss.; 1901, p. 66-90.167-184.252-273.

GEORG AARON BARTON. — *A Sketch of Semitic Origins, social and religious*, New-York, Macmillan, 1902.

AD. BASTIAN. — *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele, Ein Vortrag in erweit. Umarbeitg.*, Berlin, Weidmann, 1893.

W. W. GRAF BAUDISSIN. — *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, Grunow, 1876-78.

GEORG BEER. — *Der biblische Hades*, dans *Theologische Abhandlungen, eine Festgabe zum 17 mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1902, p. 3-29.

A. P. BENDER. — *Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with Death, Burial, and Mourning*, dans *The Jewish Quarterly Review*, Londres, Nutt, vol. 6, 1894, p. 317-347.664-671, et vol. 7, 1894, p, 101-118.259-269.

J. BENZINGER. — *Familie und Ehe bei den Hebräern, HRE*[3], V, Leipzig, Hinrichs, 1898, p. 738-750.

J. Benzinger. — *Hebräische Archäologie (Grundriss der theol. Wissenschaften, 6te Abtheil.)*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894.

Philippe Berger. — Le Mausolée d'El-Amrouni, Revue Archéologique, série III, tome 26 (janv.-juin 1895), p. 71-83.

Alfred Bertholet. — *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Ein öffentlicher Vortrag*, Fribourg et Leipzig, Mohr, 1899.

Alfred Bertholet. — *Theol. Literaturzeitung*, 1900, col. 625-630.

Ludwig Blau. — *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg, Trübner, 1898.

Ernst Böklen. — *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsichen Eschatologie*, Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902.

Gaston Boissier. — La religion romaine d'Auguste aux Antonins, Paris, Hachette, 1878, 2 vol., spéc. I, p. 263-314.

Frederic Bonney. — *On some Customs of the Aborigenes of the River Darling*, *JAI*, XIII (1884), p. 122-136.

Roger Bornand. — La Mort et les Idées religieuses de l'Ancien Orient (extrait de la Revue générale, déc. 1905), Bruxelles, Goemaere, 1905.

W. St. Chad Boscawen. — *Notes on the Religion and Mythology of the Assyrians, Transactions of the Society of Biblical Archæology*, IV, p. 267-301, 1876.

A. Bouché Leclercq. — Histoire de la Divination dans l'Antiquité, 4 tomes, Paris, Leroux, 1879, 1880 et 1882.

C. F. H. Bruchmann. — *Die Entstehung und die Formen des Ahnencultus*, *Nord und Süd*, LXIX, 1894, p. 71-90.

Karl Budde. — *Das hebräische Klagelied*, *ZatW*, 2 (1882), p. 1-52.

Karl Budde. — *Ein althebräisches Klagelied, Nachtrag*, *ZatW*, 3 (1883), p. 299-306.

Karl Budde. — *Die hebräische Leichenklage, Mittheilungen und Anfrage*, *ZDPV*, 6 (1883), Leipzig, Baedeker, p. 180-194.

Karl Budde. — *Zum hebräischen Klagelied*, *ZatW*, 12 (1892), p. 31-37.

A. Büchler. — *Das Entblössen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer*, *ZatW*, 21 (1901), p. 81-92.

Frants Buhl. — *Die socialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin, Reuther, 1899.

J.-L. Burckhardt. — Voyages en Arabie, traduits de l'anglais par J. B. B. Eyriès, 3 vol., Paris, Bertrand, 1835.

Iohannes Buxtorfius. — *Synagoga Iudaica, hoc est Schola Iudaeorum*, etc... Hanoviae, 1704 ; 4e éd., Basileae, 1780 ; 2e édit. all., Bâle, 1643.

W. Caland. — *Ueber die Todtenverehrung bei einigen der Indogermanischen Völker*, 1889.

W. Caland. — *Altindischer Ahnencult*, Leyde, Brill, 1893.

W. Caland. — *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benützung handschriftlicher Quellen dargestellt* (*Verhandel. der Konink. Akad. van Wetenschap. Amsterd. Afdeel. Letterk. Deel I*, n° 6), Amsterdam, Müller, 1896.

Casalis. — Les Bassoutos, Paris, Meyrueis, 1860.

Ph. Champault. — Les patriarches bibliques, dans « La science sociale », t. 23 (1897), p. 412-440 ; t. 24 (1897), p. 48-76 ; t. 25 (1898), p. 150-174.

P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1re éd. 1887-1889 ; 2e éd., 1897, traduit de l'allemand sous le titre : Manuel d'Histoire des Religions, sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris, Colin, 1904.

R.-H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a future Life, in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology, from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon, being the Jowett Lectures for 1898-99*, Londres, Black, 1899.

Ch. Clermont-Ganneau, Horus et Saint-Georges, Revue archéologique, nouv. s., t. 32 (juill-déc. 1876), p. 196-204. 372-399.

Ch. Clermont-Ganneau, L'enfer assyrien, Revue archéologique, nouv. s., t. 38 (1879), p. 337-349 et pl. XXV.

Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, I, Paris, Leroux, 1888.

O. Cocorde, *L'Immortalità dell' anima nell' Antico Testamento, Riv. Crist, ott.* 1902, p. 371-379.

R. H. Codrington, *The Melanesians, Studies in their anthropology and folk-lore*, Oxford, 1891.

G.-A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1903.

Corpus inscriptionum semiticarum, Paris, imp. nat., 1881 et suiv.

A.-E. CRAWLEY, *Sexual Taboo, a study in the relations of the sexes*, *JAI*, t. 24, p. 116-128. 219-235. 430-446.

A.-E. CRAWLEY, *Taboos of commensality, Folk Lore,* t. VI, 1895, p. 130-144.

SAMUEL IVES CURTISS, *Primitive Semitic Religion to day*, Londres, 1902, traduit en allemand par H. STOCKS, sous ce titre : *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina*, Leipzig, Hinrichs, 1903.

GUSTAF DALMAN, *Jüdische Seelenmesse und Totenanrufung*, dans *Saat auf Hoffnung*, 27 (1890), p. 169-190. 217-225.

GUSTAF DALMAN, art. *Hades* dans *HRE*[3], VII (1899), p. 295-296.

DAVIDSON. — *The Theology of the Old Testament, edited from the author's manuscripts by* S. D. F. SALMOND, Edimbourg, Clark, 1904.

ADOLF DEISSMANN, *Bibelstudien, Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Gesch. der Sprache, des Schrifttums und der Rel. des hellenist. Judent. und des Urchrist.,* Marbourg, Elwert, 1895.

CHARLES DELÉTRA, Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux, thèse, Genève, Kündig, 1902.

HARTWIG DERENBOURG, L'inscription de Tabnit, père d'Eschmounazar, RHR, 16 (1887), p. 7-15.

JOSEPH DERENBOURG, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, comptes rendus des séances de l'année 1872, 3e s., t. I, p. 407.

JOSEPH DERENBOURG, L'immortalité de l'âme chez les Juifs, Acad. des Inscr., comptes rendus des séances de l'année 1882, 4e série, t. X, Paris, imp. nat., 1883, p. 213-219.

FR. PAUL DHORME, La Terre-mère chez les Assyriens, *Archiv f. Religionswissenschaft*, VIII, 3-4, 1906, Leipzig, Teubner, p. 550-552.

ALBRECHT DIETERICH, ΝΕΚΥΙΑ, *Beiträge zur Erläuterung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, Teubner, 1893.

ALBRECHT DIETERICH, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905.

MARCEL DIEULAFOY, Le roi David, Paris, Hachette, 1897.

CHARLES M. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vol., Cambridge, University Press, 1888.

BERN. DUHM, *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion,* Tubingue, Mohr, 1905.

HANS DUHM, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tubingue et Leipzig, Mohr, 1904.

Emile Durkheim, La prohibition de l'inceste et ses origines, dans l'Année sociologique, Ire année (1896-1897), Paris, Alcan, 1898, p. 1-70.

Emile Durkheim, Sur le totémisme, L'Année sociologique, V (1900-1901), Paris, Alcan, 1902, p 81-121.

Emile Durkheim, Comptes rendus divers dans l'Année sociologique, Paris, Alcan.

Rubens Duval, Notes sur le monument funéraire appelé *nfš*, Rev. Sém., 1894, p. 259.

Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingue, Laupp, 1885.

Eustathe d'Antioche : *τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς , εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα*, édité par Leo Allatius, *Criticorum sacrorum... tomus* II, col. 1129-1162, Amsterdam, 1698.

Des H. Eustathius *Erzbischofs von Antiochien Beurtheilung des Origenes betreff. Die Auffassung der Wahrsagerin I Kön. (Sam.) 28 und die bezügl. Homilie des Origenes, Texte und Untersuch.*, II, 4, édité par Albert Jahn, Leipzig, Hinrichs, 1886, p. 1-75.

L. Feer. — Le séjour des morts selon les Indiens et selon les Grecs, RHR, t. 18 (1888), p. 297-319.

John Fenton. — *Early Hebrew Life, a Study in Sociology*, Londres, Trubner, 1880.

Jacques Flach. — Les institutions primitives. Les origines de la famille. Le lévirat. — *Annales des sciences politiques*, 15e année (1900), Paris, Alcan, 1900, p. 316-340.

Theodore C. Foote. — *The Ephod; its Form and Use*, Baltimore, 1902.

C. Fossey. — La magie assyrienne, étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés, Paris, Leroux, 1902.

Frankenberg. — *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1901, p. 183.

James-G. Frazer. — *On Certain Burial Customs as illustrative of the Primitive Theory of the Soul, JAI*, 15 (1886), Londres, Trübner, p. 64-104.

J.-G. Frazer. — *Totemism*, Edimbourg, Black, 1887; traduction française par Dirr et Van Gennep, 1898.

J.-G. Frazer. — Art. *Taboo* dans *The Encyclopædia Britannica*, 9e éd., vol. XXIII, Edimbourg, Black, 1898, p. 15-18.

J.-G. Frazer. — *The origin of Totemism, Fortnightly Review*, vol. 65 (janv.-juin 1899), p. 647-666 et 835-853.

J.-G. Frazer. — *Observations on central Australian Totemism, JAI*, vol. 28 (n. s. I), nos 3 et 4, p. 281-286.

J.-G. Frazer. — *The Golden Bough*, Londres, 1901; traduction française par R. Stiébel et J. Toutain; le Rameau d'or, étude sur la magie et la religion, vol. I, Paris, Schleicher, 1903.

Fréret. — Observations sur les oracles rendus par les âmes des morts, 1749, Mémoires de l'Académie des inscriptions, XXIII, Paris, 1756, p. 174-186.

Johannes Frey. — *Die altisraelitische Totentrauer, Inaugural-Dissertation*, Jurjew, Mattiesen, 1898.

Johannes Frey. — *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, Deichert, 1898.

Richard Fritzsche. — *Die Todtengebräuche der asiatischen Völker, OMf. d. O.*, XIII (1887), p. 186-191.

Fustel de Coulanges. — La Cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 14e édition, Paris, Hachette, 1893.

Aug. Freiherr von Gall. — *Altisraelitische Kultstätten, ZatW, Beiheft* 3, Giessen, Ricker, 1898.

D. Paul Garnault. — Ventriloquie, nécromancie, divination, inspiration et prophétisme, Revue scientifique, 26 mai 1900, p. 641-655.

Fr. Giesebrecht. — *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtl. Grundlage*, Königsberg, Thomas, 1901.

Ginsburg et Edersheim. — L'Israélite de la naissance à la mort. Traduction libre de l'anglais par Clément de Faye, Genève, Eggimann; et Paris, Fischbacher, 1896.

A. Giraud-Teulon fils. — Les origines du mariage et de la famille, Genève, Cherbuliez, 1884.

Goblet d'Alviella. — Les « institutions ecclésiastiques » d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux, RHR, 14 (1886) p. 95-116.

Goblet d'Alviella. — La théorie du sacrifice et les recherches de Robertson Smith, Revue de l'Université de Bruxelles, III (1897-1898), Bruxelles, Bruylant, 1898, p. 499-514.

Ignaz Goldziher. — *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung*, Leipzig, Brockhaus, 1876.

IGNACE GOLDZIHER. — Le culte des saints chez les musulmans, RHR, 2 (1880), p. 257-351.

IGNACE GOLDZIHER. — Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, Paris, Leroux, 1885 (extrait de la RHR, 10 (1884), p. 332-359).

IGNACE GOLDZIHER. — Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes, RHR, 14 (1886), p. 49-52.

IGNAZ GOLDZIHER. — *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889, 2 vol.

G. BUCHANAN GRAY. — *Studies in Hebrew proper names*, Londres, 1896.

J. J. M. DE GROOT. — *The religious systems of China*, 4 vol., Leyde, Brill, 1892, 1894, 1897 et 1901.

F. J. GRUNDT. — *Die Trauergebräuche der Hebräer, Inaug.-Diss.*, Leipzig, Reclam, 1868.

CARL GRÜNEISEN. — *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, Halle, Niemeyer, 1900.

GUEDEMANN. — *Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel*, dans *Festschriftz. 80. Geburtst. Mor. Steinschneider's*, Leipzig, Harrassowitz, 1896.

A. GUÉRINOT. — Le culte des morts chez les Hébreux, Journal asiatique, 10e série, t. IV (juill.-déc. 1904), p. 441-485.

JOSEPH HALÉVY. — Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques, Paris, imp. nat., 1874.

JOSEPH HALÉVY. — La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Sémites, Académie des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes rendus de l'année 1882, 4e série, t. X, Paris, imp. nat., 1883, p. 210-213.

JOSEPH HALÉVY. — Mélanges de critique et d'histoire, Paris, Maisonneuve, 1883.

JOSEPH HALÉVY. — L'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, Revue archéologique, n. s., vol. 44, p. 44-53, 1882.

JOSEPH HALÉVY. — La légende arabe de Bourhoût, Journal asiatique, 8e série, t. II (1883), p. 442-454.

JOSEPH HALÉVY. — RHR, 17 (1888), p. 338-344 ; et articles divers dans la Revue sémitique (depuis 1893).

EDWIN-SIDNEY HARTLAND. — *Totemism and some recent discoveries*, *Folk Lore*, XI, 1900, p. 52-80.

Edwin-Sidney Hartland. — *The Legend of Perseus*, III, Londres, Nutt, 1896.

Geo. Jacob. — *Das Leben der vorislâmischen Beduinen*, Berlin, Mayer, 1895.

Jacob. — *Im Namen Gottes*, Berlin, Calvary, 1903.

Joseph Jacobs. — *Are there totem-clans in the Old Testament? The archæological Review*, 3 (1889), mai.

Morris Jastrow Jr. — *Dust, earth, and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews*, *JAOS*, 20, 1, New Haven (Conn.), 1899, p. 133-150.

Morris Jastrow Jr. — *The tearing of garments as a Symbol of Mourning*, *JAOS*, 21, 2, p. 23-39.

Morris Jastrow Jr. — *Baring of the Arm and Shoulder as a Sign of Mourning*, *ZatW*, 1902, p. 117-120.

Morris Jastrow Jr. — *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, Ricker, 1902 et suiv. (encore incomplet).

PP. A. Jaussen, R. Savignac et H. Vincent. — Revue bibl. internationale, 1904, p. 403-424.

P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier, Studien mad Materialien*, Strasbourg, Trübner, 1890.

P. Jensen. — *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, *KB*, VI, Berlin, 1900. 1901.

Alfred Jeremias. — *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen, mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt*, Leipzig, Hinrichs, 1887.

Alfred Jeremias. — *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 2e éd., Leipzig, Hinrichs, 1903.

F. B. Jevons. — *An introduction to the History of Religion*, Londres, Methuen, 1896.

F. B. Jevons. — *The Place of Totemism in the evolution of Religion*, *Folk Lore*, X, 1899, p. 369-383.

The Jewish Encyclopedia, New-York et Londres, Funk, 1901 et suiv.

Adolf Kamphausen. — Art. *Trauer*, dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Bielefeld-Leipzig, Velhagen, 1884, II, p. 1684-1686.

Adolf Kamphausen. — *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn, Röhrscheid, 1896.

Georg Kerber. — *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des A. T.*, Fribourg, Mohr, 1897.

Mary Kingsley. — *Travels in West Africa*, Londres, Macmillan, 1897.

R. Kittel. — *Geschichte der Hebräer*, Gotha, Perthes, 1888.

Paul Kleinert. — *Zur Idee des Lebens im A. T.*, *Theol. Studien und Kritiken*, 68 (1895), p. 693-732.

J. C. Köhler. — *De origine et progressu necyomantiae sive manium evocatione apud veteres quum Graecos tum Romanos*, Liegnitz, 1829.

J. Kohler. — *Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht*, Stuttgart, Enke, 1897.

J. S. Kubary. — *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*, I, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer*, Berlin, Asher, 1885.

J. S. Kubary. — *Die Todtenbestattung auf den Pelau-Inseln*, *Original-Mittheilungen aus der ethnologischen Abtheilung der Königl. Museen zu Berlin*, I, 1, 1885, p. 4-11.

Paul de Lagarde. — *Mittheilungen*, II, Gœttingue, Dietrich, 1887, p. 69-75.

Paul de Lagarde. — *NGWG*, 1882, p. 393-408.

P. Marie-Joseph Lagrange. — Revue biblique internationale, 1898, p. 170-173.

P. Marie-Joseph Lagrange. — Etudes sur les religions sémitiques, Paris, Lecoffre, 1re éd., 1903 ; 2e éd., 1905.

Edward William Lane. — *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, Londres, Knight, 2 vol., 1837 et 1836.

Andrew Lang. — Mythes, Cultes et Religions, trad. franç. par Léon Marillier, Paris, Alcan, 1896.

A. Le Braz. — La légende de la mort en Basse Bretagne, Paris, Champion, 1902.

François Lenormant. — Le culte des ancêtres divinisés dans l'Yémen, Académie des Inscr., Comptes rendus, 1867, p. 302 suiv.

Fr. Lenormant. — Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris, Maisonneuve, 1874.

Fr. Lenormant. — La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris, Maisonneuve, 1875.

Israel Lévi. — L'Ecclésiastique, Bibl. de l'école des Hautes Etudes, sc. rel., 2 vol., Paris, Leroux, 1898. 1901.

Isidore Lévy. — Les Horites, Edom et Jacob dans les monuments égyptiens, *Revue des Etudes juives*, 51 (1906), p. 32-51.

Louis Germain Lévy. — La famille dans l'antiquité israélite, Paris, Alcan, 1905.

E. Leyrer. — Art. *Trauer*, dans *HRE*², 1885, XV, p. 835-840.

Mark Lidzbarski. — *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, nebst ausgewählten Inschriften*, 2 vol., Weimar, Felber, 1898.

Mark Lidzbarski. — *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Giessen, Ricker, 1900 et suiv.

Julius Lippert. — *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Eine ethnologische Studie*, Berlin, Hofmann, 1881.

Julius Lippert. — *Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Aufbau*, Berlin, Hofman, 1881.

Julius Lippert. — *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, 2 vol. Stuttgart, Enke, 1886.

Bernh. Luther. — *Die israelitischen Stämme, ZatW*, 21 (1901), p. 1-76.

Mac Lennan. — *Primitive Marriage*, Londres, 1865 ; réimpr. 1876.

Mac Lennan. — *The Levirate and Polyandry, Fortnightly Review*, 21 (janv.-juin 1877), p. 694-707.

Mac Lennan. — *The Patriarchal Theory*, Londres, 1885.

F. Macler. — Correspondance épistolaire avec le ciel, Paris, Leroux, 1905 (extrait de la Revue des Traditions populaires).

Sir Henry Sumner Maine. — Etudes sur l'histoire des institutions primitives, édit. franç., 1880.

Sir Henry Sumner Maine. — *Dissertations on Early Law and Custom*, Londres, Murray, 1883; édit. franç. : Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive, 1884.

Léon Marillier. — La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes, sc. rel., Paris, imp. nat., 1894.

Léon Marillier. — Sur le caractère religieux du tabou mélanésien (Etudes de critique et d'histoire, 2ᵉ série), Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, sc. rel., 7ᵉ vol., Paris, Leroux, 1896, p. 35-74.

Léon Marillier. — La place du totémisme dans l'évolution religieuse à propos d'un livre récent, RHR, t. 36 (1897), p. 208-253. 321-369; et t. 37 (1898), p. 204-233. 345-404.

KARL MARTI. — *August Kayser's Theologie des Alten Testaments, 2te Auflage,* Strasbourg, Bull, 1894.

KARL MARTI. — *Kurzer Hand-Commentar zum A. T, in Verbindung mit Benzinger,* etc..., Tubingue-Fribourg-Leipzig, Mohr.

KARL MARTI. — *Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients,* Tubingue, Mohr, 1906.

MASPERO. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, Hachette, 1895.

J -C. MATTHES. — *Rouw en Doodenvereering in Israel, Theol. Tijdschr.*, Leyde, 1900, p. 97-128. 193-224.

J.-C. MATTHES. — *De Doodenvereering in Israel, Theol. Tijdschr.*, Leyde, 1901, p. 320-349.

J.-C. MATTHES.— *Het matriarchat inzonderheid bij Israel*, dans *Tyler's Theologisch Tijdschrift*, I, p. 1-23.

MARCEL MAUSS. — La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent (STEINMETZ, *Ethnol. Stud.*), RHR, 34 (1896), p. 269-295 et 35 (1897), p. 31-60.

MARCEL MAUSS. — Comptes-rendus dans l'Année sociologique.

J. MEINHOLD. — *Wider den Kleinglauben*, Fribourg et Leipzig, 1895.

BRUNO MEISSNER. — *Babylonische Leichenfeierlichkeiten,* dans *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.*, XII, 1898, p. 59-66.

OTTO MEUSEL. — *War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkultus ? Ein Ueberblick über die Geschichte dieses Problems*, *Neue Kirchliche Zeitschrift,* XVI (1905), p. 484-494. 523-545.

EDUARD MEYER. — *Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme, ZatW*, 6 (1886), Giessen, Ricker, p. 1-16.

EDUARD MEYER. — *Geschichte des Altertums,* Stuttgart, Cotta, 1893.

EUGÈNE MONSEUR. — L'âme pupilline, RHR, 51 (1905), p. 1-23.

EUGÈNE MONSEUR. — L'âme poucet, RHR, 51 (1905), p. 361-375.

EDOUARD MONTET. — Les origines de la croyance à la vie future chez les Juifs, RHR, 9 (1884), p. 307-329.

F.-C. MOVERS. — *Die Phönizier*, Bonn, Weber, 1841.

W.-MAX MÜLLER. — *Asien und Europa nach den altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, Engelmann, 1893.

A. NEUBAUER. — *Hittites and Amorites, The Academy,* vol. 30 (juill.-déc. 1886), p. 296-297.

TH. NÖLDEKE. — *Die biblischen Erzväter,* dans *Im neuen Reiche*, I, 1871, p. 497-511.

Th. Nöldeke. — *OM f. d. O.*, 10 (1884), p. 300-304.

Th. Nöldeke. — *ZDMG*, 40 (1886), p. 148-187.

Th. Nöldeke. — *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv f. Rel.-wiss.*, 8 (1905), 2, p. 161-166.

Wilhelm Nowack. — *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 2 vol., Fribourg et Leipzig, Mohr, 1894.

Wilhelm Nowack. — *Handkommentar zum A. T., in Verbindung mit anderen Fachgelehrten*, Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht.

H. Oort. — Le rôle de la religion dans la formation des Etats à propos de la *Cité antique* de M. Fustel de Coulanges, RHR, 3 (1881), p. 99-110.

H. Oort. — *De doodenvereering bij de Israëlieten, Theol. Tijdschrift*, XIV, p. 350 et suiv.

Jules Oppert. — L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, Paris, Maisonneuve, 1875 (extrait du tome VIII des Annales de philosophie chrétienne, 1874).

Ὠριγένους εἰς τὴν Βασιλειῶν α'. κζ' ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου, édité par Leo Allatius, *Criticorum sacrorum.... tomus II*, col. 1119-1128, Amsterdam, 1698.

Origène. — Voy. Eustathius, éd. Jahn.

W. G. Palgrave. — *A Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, 2e édit., Londres, Macmillan, 1865.

R. Parkinson. — *Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln (Abhandlungen und Berichte des Kön. zool. und anthropol.-ethnogr. Museums zu Dresden*, VII, 1898-99, n° 6), Berlin, Friedländer, 1899.

J. Perles. — *Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibl. Judenthume*, *MGWJ*, 10 (1861), Breslau, Schlatter, p. 345-355. 376-394.

Perrot et Chipiez. — Histoire de l'Art dans l'antiquité, tome IV, Paris, Hachette, 1887.

Ch. Piepenbring. — La religion primitive des Hébreux, RHR, 19 (1889), p. 187-192.

Richard Pietschmann. — *Geschichte der Phönizier* (Oncken's *Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen*, I, 4^b), Berlin, Grote, 1889.

H. Ploss. — *Das Weib in der Natur- und Voelkerkunde, Anthropologische Studien*, 4e éd., Leipzig, Graben, 1895.

Franz Prätorius. — *Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren, ZDMG*, 27 (1873), p. 646-648.

Otto Procksch. — *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr, Leipziger Studien*, V, 4, Leipzig, Duncker, 1899.

J. Rabbinowicz. — *Der Todtenkultus bei den Juden*, Thèse de Marbourg, Francfort s. M., Kauffmann, 1889.

Salomon Reinach. — Cultes, Mythes et Religions, I, Paris, Leroux, 1905.

Hadriani Relandi. — *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*, Traj. Batav., 1714.

Hadriani Relandi. — *Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum*, 4e éd., Traj. ad Rhen., 1741.

Ernest Renan. — Histoire du peuple d'Israël, I, Paris, Lévy, 1887.

Albert Réville. — La nouvelle théorie évhémériste. M. Herbert Spencer, RHR, 4 (1881), p. 1-21.

Albert Réville. — Les Religions des peuples non-civilisés, Paris, Fischbacher, 1883.

Albert Réville. — Histoire des Religions, III, la religion chinoise, Paris, Fischbacher, 1889.

A. de Ridder. — De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique, thèse fac. lettres, Paris, Fontemoing, 1896.

James Robertson, trad. all. par Conr. von Orelli. — *Die alte Religion Israels vor dem VIIIen Jahrhund. v. Chr. nach der Bibel und nach den modernen Kritikern*, Stuttgart, Steinkopf, 1896.

Erwin Rohde. — *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2e édit., 2 vol., Fribourg-Leipzig-Tubingue, Mohr, 1898.

Fernand Roux. — Essai sur la vie après la mort chez les Israélites, thèse, Genève, Kündig, 1904.

Ludovicus Ruhl. — *De mortuorum iudicio* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarb.* II, 2), Giessen, Ricker, 1903.

Auguste Sabatier. — Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit, essai de psychologie historique, dans « la Faculté de théol. prot. de Paris à M. Edouard Reuss », Paris, Fischbacher, 1879, p. 5-35.

Ernest de Sarzec. — Découvertes en Chaldée, Paris, Leroux, 1884 et suiv.

A. H. Sayce. — *Zeitschr. f. Assyriologie*, II, 1887, p. 95-97.

V. Scheil. — Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et asyriennes, vol. XVIII (1896), p. 64-74 (le culte

de Gudêa); vol. XXII (1900), p. 154.155 (notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes), Paris, Bouillon.

V. Scheil. — Le dieu-roi Bur-Sin-Planète, *Zeitschr. f. Assyriologie,* XII, p. 265.266.

Max Schmidt. — *Ueber das Recht der tropischen Naturvölker Südamerikas, Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft,* XIII, Stuttgart, Enke, 1898, p. 280-318.

Paul Scholz. — *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern u. den benachbarten Völkern*, Ratisbonne, 1877.

Hermann Schultz. — *Alttestamentliche Theologie*, 5e édit., Goettingue, Vandenhoeck-Ruprecht, 1896.

Friedrich Schwally. — *Miscellen* dans *ZatW*, 11 (1891), p, 173-183 (sur *saq*, *zâkâr* et *neqêbâh*), p. 253-257 (sur *nihoum*).

Friedrich Schwally. — *Der Profet Natan, ZatW*, 12 (1892), p. 153-157.

Friedrich Schwally. — *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Eine biblisch-theologische Untersuchung,* Giessen, Ricker, 1892.

Friedrich Schwally. — *Archiv f. Relig.-wiss.*, 4 (1901), p. 181-188.

Ernst Sellin. — *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipzig, Deichert, 1896-97.

Ernst Sellin. — *Denkschriften der Kaiserlichen Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse,* 50 (1904), IV, p. 32-37, Vienne, Gerold.

Ernst Sellin. — *Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntniss der Entwicklung der Religion Israels, Neue Kirchl. Zeitschr.*, 16 (1905), 2, Erlangen-Leipzig, Deichert, 1905, p. 102-136.

K. Sethe. — *Goetting. Gelehrte Anzeigen*, 1904, p. 938.

Carl Siegfried. — *Gad-Meni und Gad-Manasse, Jahrb. f. prot. Theol.*, I (1875), p. 361-367.

Rudolf Smend. — *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte,* Fribourg et Leipzig, Mohr, 1893.

W. Robertson Smith. — *Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament,* dans *The Journal of Philology,* vol. IX (1880), p. 75-100.

W. Robertson Smith. — *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, University Press, 1885.

W. Robertson Smith. — *On the forms of divination and magic enumerated in Deut. 18, 10.11*, dans *The Journal of Philology*, XIII (1885), p. 273-287; XIV (1885), p. 113-128.

W. Robertson Smith. — *Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental Institutions*, Londres, Black, 1re éd., 1889; 2e, 1894.

Nathan Söderblom. — La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée, Annales du Musée Guimet, bibliothèque d'études, IX, Paris, Leroux, 1901.

Baldwin Spencer et F.-J. Gillen. — *The native tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1899.

Baldwin Spencer et F.-J. Gillen. — *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan, 1904.

Herbert Spencer. — *Principles of Sociology* (*A System of synthetic philosophy,* vol. VI-VIII), Londres, 1876 et suiv ; 4e mille, 1893; trad. française par M. E. Cazelles : Principes de Sociologie, Paris, Germer-Baillère, 1880 et suiv.

Herbert Spencer. — *Fortnightly Review*, 21 (janv.-juin 1897), p. 895-902.

Bernhard Stade. — *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, eine akademische Rede*, Leipzig, Vogel, 1879.

Bernhard Stade. — *Miscellen* 15, « *Auf Jemandes Knieen gebären* », *ZatW,* 6 (1886), p. 143-156.

Bernhard Stade. — *Geschichte des Volkes Israel*, I, Berlin, Grote, 1re éd. 1887 ; 2e éd. 1889.

Bernhard Stade. — *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Giessen, Ricker, 1899, p. 229-273 (sur le signe de Caïn).

Bernhard Stade. — *Biblische Theologie des A. T.*, I, *die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, (Grundriss der theol. Wiss.*, II, 2), Tubingue, Mohr, 1905.

Willy Staerk. — *Studien zur Religions und Sprachgeschichte des A. T.*, Berlin, Reimer, 1899.

C.-N. Starcke. — La famille primitive, ses origines et son développement, Paris, Alcan, 1891.

S.-R. Steinmetz. — *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der*

Strafe, nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht, Leyde, van Doesburgh, I, 1894, et II, 1892.

S.-R. Steinmetz. — *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden, Archiv für Anthropologie,* Brunswick, 1897, p. 577-608.

Paul Stengel. — *Chthonischer und Totenkult,* dans *Festschrift für Ludw-Friedländer,* Leipzig, Hirzel, 1895, p. 414-432.

Chrn. Stubbe. — *Die Ehe im A. T.,* Jena, Dabis, 1886.

F. Thureau Dangin. — Inscription provenant d'un tombeau babylonien, dans *Orientalistische Literaturzeitung,* IV (1901), Berlin, Peiser, col. 5-7.

C.-P. Tiele. — *Kompendium der Religionsgeschichte,* trad. all. par F. W. T. Weber, 1880, 3e éd., revue par Nathan Söderblom, Breslau, Biller, 1903.

C.-P. Tiele. — *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen,* trad. all. par G. Gehrich, I, Gotha, Perthes, 1895.

Edward B. Tylor. — *Researches into the Early History of Mankind aud the development of civilization,* 2e éd., Londres, Murray, 1870.

Edward B. Tylor. — *Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom,* Londres, 1871 ; trad. franç. sur la 2e éd. par Me P. Brunet et M. Barbier : La Civilisation primitive, Paris, Reinwald, 2 vol., 1876 et 1878.

E. B. Tylor. — *On the Totem-post from the Haida-Village of Masset.* — *Two British-Columbia House Posts with Totemic Carvings.* — *Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories respecting it, JAI,* 28 (n. s. I), p. 133-148.

Maurice Vernes. — De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible (Ecole prat. des Hautes-Etudes, sc. rel.), Paris, imp. nat., 1897.

Jean Viel. — Les idées des Grecs sur la vie future, thèse de Montauban, Toulouse, Chauvin, 1897.

Theodor Waitz. — *Anthropologie der Naturvölker,* Leipzig, Fleischer, 1859-72 (le 6e vol. par Georg Gerland).

Ferdinand Weber. — *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt,* 2e éd., Leipzig, Dörffling et Franke, 1897.

J. Wellhausen. — *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert,* Berlin, Reimer, 1re éd., 1887 (sous le titre *Skizzen und Vorarb.,* III) ; 2e éd., 1897.

J. Wellhausen. — *Israelitische und jüdische Geschichte*, 2[e] éd., Berlin, Reimer, 1895.

J. Wellhausen. — *Die Ehe bei den Arabern*, *NGWG*, 1893, p. 431-481.

D. H. H. Wendt. — *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch untersucht*, Gotha, Perthes, 1878.

Edouard Westermarck. — Origine du mariage dans l'espèce humaine, trad. de l'angl. par Henry de Varigny, Paris, Guillaumin, 1895.

J.-G. Wetzstein. — *Die syrische Dreschtafel*, dans Bastian's *Zeitschrift f. Ethnologie*, 5 (1873), p. 294-302 (*die Tafel als Paradebett*).

G.-A. Wilken. — *Das Matriarchat (das Mutterrecht) bei den alten Arabern*, Leipzig, Schulze, 1884.

G.-A. Wilken. — *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens*, Revue coloniale internationale, I, 1887, p. 365 ss.

G.-A. Wilken. — *De Simsonsage*, *De Gids*, Amsterdam, van Kampen, 1888, p. 303-331.

Hugo Winckler. — *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, 2 vol., Leipzig, Pfeiffer, 1895. 1900.

Aug. Wünsche. — *Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern*, *Jahrbücher f. prot. Theol.*, VI, Leipzig, Barth, 1880, p. 355-383. 494-523.

Wünsche. — *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen*, Leipzig, Schulze, 1888.

Fr. Vinc. Zapletal. — *Der Totemismus und die Religion Israels, ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des A. T.*, Fribourg (Suisse), 1901.

TABLE DES MATIÈRES

Vu :
le 7 mai 1906,
Le Doyen de la Faculté des Lettres,
A. Croiset.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. Liard.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17. M.

